

التفكير الفلسفي الإسلامي

تأليف

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

الناشر

مكتبة الخزانة بمصر

توزيع مكتبة الرشد بالدار البيضاء - المغرب



Bibliotheca Alexandrina



0147853

التفكير الفلسفي الإسلامي

التفكير الفلسفي لاسماعيل

تأليف

الركنور سليمان دُنيا

أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

الناشر

مكتبة المتناجي

توزيع مكتبة الرشاد بالدار البيضاء — المغرب

الطبعة الأولى

١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م

مطبعة السنة المحمدية

١٧ شارع شريف باشا الكبير - عابدين

٩٠٦٠١٧ ٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمد الله وأصلى وأسلم على أفضل خلق الله سيدنا محمد رسول الله
وخاتم أنبيائه ورسله ، وعلى سائر الأنبياء والرسل ، من أجله ، وعلى
آله وأصحابه ، ومن سلك طريقهم ، وأقام على نهجهم إلى يوم الدين .

[إذا فكرت تفكيراً عميقاً فإن العلوم سوف تضطرك إلى
الاعتقاد في وجود الله]

كيلفين

* * *

[إن قليلاً من الفلسفة يقرب الإنسان من الإلهاد ، أما التعمق في
الفلسفة فيرده إلى الدين]

فرانسس بيكون

مقدمة

قصدت في هذا الكتاب أن أعرض للمشكلات التي دار الفكر الإسلامي حولها ، بغية أن يحل مغاليقها وأن ينفذ إلى بواطنها ، كما دار الفكر الإنساني من قبل ومن بعد ، حولها لنفس الغاية .

لأستجلى هذه الحلول الإسلامية وأبرزها في إطار واضح ، خال من الغموض والتعقيد والتكلف ، حتى يكون في الوسع فهمها أولاً ، والحكم لها أو عليها ثانياً .

كسألة الألوهية ، ومسألة قدم العالم أو حدوثه ، ومسألة البعث ، ومسألة تجرد النفس الإنسانية .

وسوف لا أقتصر على واحد من فلاسفة الإسلام ، أتخذ من رأيه عنواناً عليهم جميعاً ، بل سأعرض لكل مسألة من وجهة نظر كل واحد منهم على انفراد ، وسوف أرجع إلى كتبهم أستمد منها آراءهم ، ثم أقارن بين رأى كل واحد ورأى الآخرين ، مقارنة تكشف عن مقدار ما بذل كل واحد منهم من جهد .

ولقد درج الاصطلاح على تسمية الفلسفة التي تدرس هذا النوع من المسائل ، فلسفة ميتافيزيكية ، أو آلهية ، أو ما وراء الطبيعة .

كما درج على تسمية الفلسفة التي تنكر كل ما ليس ببادي ، ولا تعترف إلا بما يقع تحت الحس ، فلسفة مادية .

ومنذ مطلع القرن العشرين والفلسفة الإلهية تتعرض لهجمات عنيفة من جماعة الماديين ، ومن سوء الحظ أن كثيراً من أبناء المسلمين يذهبون لتلقي العلم في البلاد الأجنبية ، ويدرسون على أساتذة أجنبية من بينهم هؤلاء الماديون . ولقد تشبث بأذيال هذه الفلسفة للمادية كثير من هؤلاء الأبناء، وعادوا إلى بلادهم يدعون الناس إليها في حماسة وعنف ، ويهاجون كل القيم الروحية والمعنوية - دينية وفلسفية وأخلاقية - هجوم من يريد أن لا يبقى عليها ولا يذرع ، معانين أن تأخر المسلمين راجع إلى أخذهم بهذه القيم .

ولقد راجع - في كل البلاد الإسلامية - نشاط هذه الشرذمة الهدامة رواجاً هز كيان العقيدة الدينية في نفوس الشباب هزاً عنيفاً . وأكبر الفطن أن معظم هؤلاء الشباب يرددون نغبات لا يفقهون لها معنى ، ولو أنهم تمنعوا الفلسفة المادية وانكشفت لهم أسسها الواهية المتداعية التي لا تثبت أمام النقد ، لأدركوا أنهم مخدوعون .

واقدر رأيت - قبل الشروع في الفلسفة الإسلامية - أن أصنى الحساب مع الفلسفة المادية ، حتى إذا ما تبين زيفها وبطلانها ، رفعنا أنقاضها من طريق الفلسفة الإسلامية لتفسير بخطى فسيحة نحو غايتها التي تحقق للإنسانية سعادتها .

* * *

وقد قسمت البحث إلى قسمين رئيسين :

عاجلت في الأول منها مشكلات فلسفية عامة .

وعاجلت في الثاني مشكلات إسلامية خاصة . وجعلت الأول منها مقدمة للثاني وتمهيداً له .

وقد اشتمل القسم الأول على ثلاثة فصول :

الفصل الأول : يعالج معنى الفلسفة وموضوعها وأقسامها وما إلى ذلك

— ٩ —

والفصل الثانى : يعالج نشأة التفكير الفلسفى .

والفصل الثالث : يعالج نشأة التفكير الفلسفى الإسلامى .

واشتمل القسم الثانى على جملة مشاكل ، لكل مشكلة فصل خاص .

* * *

وأسأل الله جل شأنه أن يمنحنى من التوفيق والإصابة قدر ما تمنحنى
من الإخلاص فى طلب الحقيقة ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

سليمان دنيا

قاس فى { ١٥ من ربيع الثانى سنة ١٣٨٣ هـ
٤ من سبتمبر سنة ١٩٦٣ م

الكتاب الأول

مشكلة فلسفية حادثة

الفَصْلُ الْأَوَّلُ

مَا هِيَ الْفَلَسَفَةُ ؟

أصل كلمة فلسفة

يتفق مؤرخو الفلسفة على أن كلمة « فلسفة » مشتقة من الكلمة اليونانية « فيلوسوفى » .

والكلمة اليونانية مركبة من كلمتين : « فيلو » ومعناها « محبة » و « سوفى » ومعناها « الحكمة » .

ويتضح من مفاد جزأى الكلمة اليونانية أنها تؤدى معنى « محبة الحكمة » وأن الوصف المشتق من مادتها وهو « فيلوسوفوس » يؤدى معنى « محب الحكمة » .

وعلى هذا يكون معنى كلمة « فلسفة » المشتقة من كلمة « فيلوسوفى » هو « محبة الحكمة » .

ومعنى كلمة « فيلسوف » المشتقة من كلمة « فيلوسوفوس »^(١) هو « محب الحكمة » .

ويشير الفارابى إلى هذا الاشتقاق فيقول :

[اسم الفلسفة يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو على مذهب لسانهم « فيلوسوفيا » .

(١) قد يتبادر إلى الذهن أنه لا داعى للقول باشتقاق كلمة « فيلسوف » من كلمة « فيلوسوفوس » اليونانية ، إذ يمكن أن يقال : إن كلمة « فلسفة » بعد أن اشتقتها العرب من الأصل اليونانى تصرفوا فيها على مقتضى قواعدهم فى الاشتقاق ، فاشتقوا منها أفعالا ثم اشتقوا من الأفعال أوصافاً .

ولكن يمنع من هذا أن صيغة « فيلسوف » بمعنى « متفلسف » ليست صيغة قياسية ؛ لذلك كان إرجاعها إلى الأصل اليونانى مباشرة أولى .
انظر النص المتبس من أبى نصر الفارابى فى الصفحة التالية

ومعناه إثبات الحكمة ، وهو في لسانهم من « فيلو » ومن « سوفيا »
و « فيلو » الأيتار .

و « سوفيا » الحكمة .

والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لسانهم « فيلوسوفوس »
ومعناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يحمل الوكدة من حياته ،
وغيره من عمره ، الحكمة^(١) .

لقد صرح الفيلسوف العربي في هذا النص بأن كلمة « فلسفة » ترجع
— من حيث الاشتقاق — إلى أصل يوناني ، وأن كلمة « فيلسوف » مشتقة
منها ، ولكنه لم يبين هل الكلمتان العربيتان تعيدان — أو لا تعيدان —
نفس المعنى الذي يفيد أصلهما اليوناني .

غير أن « إخوان الصفا » قد بينوا ذلك حيث قالوا :

[الفلسفة أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات ، وآخرها
القول والعمل بما يوافق العلم^(٢)] .

وتمر الفلسفة عند « إخوان الصفا » — كما جاء في هذا النص —
في أطوار ثلاثة . وقد جاء طورها الأول موافقاً لمعناها عند الإغريق^(٣) .

وسواء جارينا الفارابي فيا ذهب إليه من أن كلمة « فيلسوف » مشتقة من
كلمة « فلسفة » أو لم نجاره ، فالارتباط بين مَعْنَى كلمة « فيلسوف » وكلمة
« فيلوسوفوس » ليس يخفى .

(١) من كتاب معاني الفلسفة للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ٧ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٥ .

(٣) وندع الحديث عن الطورين الآخرين — وعما يكون بينهما وبين معنى
الفلسفة عند الإغريق من تآلف أو تنافر — إلى مناسبة تأتي تقريباً .

الحكمة

لقد عرفنا أن كلمة « فيلسوف » معناها « محب الحكمة ». فما هي الحكمة ؟ ومن هو الحكيم ؟ .

كانت كلمتا « الحكمة » و « الحكيم » تدلان أول الأمر على معنى عام شامل . يقول الدكتور « أحمد أمين » :

[ومعنى « سوفوس » الحكيم ، وكانت كلمة « سوفوس » في الأصل تطلق على كل من كل في شيء عقلياً كان أو مادياً ، فأطلقوها على الموسيقى ، والطاقي ، والبحار ، والتجار ^(١)] .

لكن هذا المعنى العام ، مالم يثبت أن تحول إلى معنى في غاية السمو والكمال ، فينسب إلى « فيثاغورس » أنه قال :

[الحكمة لله وحده ، وإنما للإنسان أن يجدد ليعرف ، وفي استطاعته أن يكون محباً للحكمة ، توافاً إلى المعرفة ، باحثاً عن الحقيقة] ^(٢) .

وفي هذا النص ما يفيد أن الحكمة شيء يعاين عن مثال الإنسان ، وأنها صفة مقصورة على الله وحده ، وكل ما يمكن للإنسان بإزائها ، هو أن يكون محباً لها ، توافاً لمعرفتها ، باحثاً عنها ، جاداً في طلبها .

وينسب إلى سقراط أنه أمر « فيدر » أن يخبر « ليسياس » برسالة الآلهة ، ونحوها أن « هوميروس » و « سولون » وسائر الشعراء والخطباء والمشرعين ، إذا كانت كتاباتهم تستند إلى معرفة الحقيقة فلا ينبغي أن يفتخروا بلقب أسمي ،

(١) مبادئ الفلسفة ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٦ .

فقال « فيدر » : وما ذلك الاسم الذى تطلقه عليهم ؟ فقال « سقراط »
لا أسميهم « حكماء » لأن هذا الاسم عظيم لا يتصف به إلا الله وحده ، وإنما
أسميهم « محبي الحكمة » .

وفى تخصيص معنى « الحكمة » فى النصين المنسوبين إلى « فيثاغورس »
و « سقراط » بالله تعالى وحده ، ما يؤكد أن الحكمة — من وجهة نظر
هذين الفيلسوفين — هى نوع كامل من العلم لا يليق إلا بالله وحده . وما ذاك
إلا العلم بحقائق الأشياء ، على ما هى عليه فى نفس الأمر .

وإذا كان هذا هو معنى « الحكمة » وذاك هو اختصاصها فالذىبقى
للإنسان بصدددها ، إنما هو « محبتها » .

وكا فسر الفلاسفة المسلمون « الفلسفة » بـ « محبة الحكمة » حسبما أفاد
ذلك الأصل اليونانى الذى اشتقت منه وهو « فيلوسوفى » فقد فسروا الحكمة
بالمعنى المساوى لها فى الأصل اليونانى . قال الفارابى :

الحكمة معرفة الوجود الحق . والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته .
والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالسكال .

وما سوى الواجب بذاته فى وجوده نقصان عن درجة الأول بحسبه ؛
فإذن يكون ناقص الإدراك .

فلا حكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته [.

وهذا النص صريح فى قصر الحكمة على الله وحده ، على نحو ما جاء فى
النصين السابقين المنسوبين إلى « فيثاغورس » و « سقراط » .

كما أن نص « إخوان الصفا » قد جعل حظ الإنسان من الفلسفة فى
طورها الأول « محبة الحكمة » .

المحبة

وهنا يجدر بنا أن نفحص معنى « محبة » المضافة إلى « الحكمة » والتي اكتفى فلاسفة الإغريق وفلاسفة المسلمين بجعلها « المجال » الذي يعمل فيه الإنسان وليس في وسعه أن يتخطاه .

غير أن « المحبة » إنما تعنى الميول النفسية والعواطف القلبية فقط . فهل قصد القوم بتعريف الفلسفة بأنها « محبة الحكمة » أن يقف الناس من الحكمة - التي هي إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه - موقف العاشق المدله بهم بمحبوبته شوقاً ، ولكن لا يتجاوز معها حد الهيام ؟

من الممكن أن يكون تهذيبهم للحكمة - بعد أن نعتوها بأنها خاصة الآسية - تملو عن مقام البشرية - قد أشعرهم خطأ أولئك الذين لم يدركوا أنهم يادعائها . لأنفسهم ، قد اغتصبوا حقوق الاله ، ونازعوه اختصاصه ، فاكثفوا بأن تكون علاقتهم بالحكمة علاقة إكبار وإعظام ومحبة .

يقول « أوزفلد كليه » في كتابه « المدخل إلى الفلسفة »^(١) .

[فسقراط عندما سمي نفسه فيلسوفاً - أى محباً للحكمة ، مشيراً بذلك إلى المعنى الحرفي لكلمة « فلسفة » تمييزاً لنفسه عن طائفة السوفسطائيين ، أى . معلمى الحكمة ، أو الحكماء بالفعل - لم يكن غرضه الحقيقي الإعلاء من شأن طلب المعرفة لذات المعرفة ، بل كان في الحقيقة يبدى ارتياحه في إمكان الوصول إلى معرفة يقينية ، أو إمكان الوصول إلى معرفة على الإطلاق] .

غير أن هذه النزعة التي يمكن اعتبارها انعكاساً لغرور السوفسطائيين - لا ينتظر أن تدوم طويلاً ؛ لذلك لم يلبث الفلاسفة أن وجدوا أنفسهم في موقف وسط .

(١) تعريب الدكتور أبي العلا عفيفي ص ٩ .

لاهو الغرور الأحمق الذى يحمل الإنسان على الاعتقاد بأن لديه القدرة على إدراك حقائق الأشياء على ماهى عليه فى نفس الأمر .

ولا هو التهييب الراجع إلى الوراء قانعاً بمحبة الحكمة حباً عقياً لا يدفع إلى القيام بأى عمل إيجابى نحوها .

ولكنه البحث والتفتيش عن آراء وأفكار لاتتمتع بثقة أكثر من أنها غاية ما يستطيع جهد الإنسان أن يصل إليه .

وعلى هذا الأساس نراهم قد بحثوا وفتشوا واهتدوا - بعد البحث والتفتيش - إلى آراء وأفكار عرضوها على الناس ، واعتزوا بها ، وتركوها من بعدهم ثروة تتناقلها الأجيال كلها عبر التاريخ .

ولعل ذلك هو ماعناه « اخوان الصفا » بقولهم :

[الفلسفة أولها محبة العلوم . وأوسطها معرفة حقائق الموجودات] .

فلم يقفوا بالفلسفة عند حد المحبة القلبية والميول العاطفية بل جعلوا ذلك بداية الحال فيها فقط ، ولا بد لهذه البداية من مرحلة تتلوها هى معرفة حقائق الموجودات . وهذه المعرفة بحقائق الموجودات هى الأثر البارز لهذه المحبة وهى الشيء الذى يعلم ويسجل فى الكتب ويفتت أيضاً بأنه فلسفة .

وإذا جاز لنا أن نفسر كلام القوم بعضه ببعض فإننا نرد قول « إخوان الصفا » فى « معرفة حقائق الموجودات » التى جعلوها الطور الثانى من أطوار الفلسفة ، إلى ماسبق أن نقلناه عن الفارابى من أنه « لا حكم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته » ، لينتج لنا أن تلك المعرفة التى عنها « إخوان الصفا » هى معرفة بشرية لاتبلغ فى الكمال حد المعرفة الآسهيّة المدلول عليها باسم الحكمة .

تعريف الفلسفة

وإذ قد وصلنا إلى هذا الحد ، واستبان لنا أصل اشتقاق كلمة « فلسفة » ومعنى « الحكمة » فإننا نكون قد تهيأنا لفهم ما يقال في تعريف الفلسفة .
ولعل في تحديد المجال الذى تضطرب فيه مسائلها ما يساعد على تصور مفهومها .

والمجال الذى تضطرب فيه مسائل الفلسفة هو المجال الذى لا تستطيع العلوم أن تفتح حماءه .

يقول الفيلسوف المعاصر « برتراند رسل » :

[فيكاد معظم المسائل التى لا يستطيع العلم أن يجيب عنها والتى تستثير اهتمام العقول المتألمة أكثر مما يستثيرها أى شىء آخر ، أن تكون من القبيل الذى لا يستطيع العلم أن يجيب^(١) عنه . . .

ومن أمثلة هذه المسائل ما يلى :

أىكون العالم منقسماً إلى عقل ومادة ؟ وإن كان كذلك ، فما العقل ؟ وما المادة ؟ .

هل العقل تابع للمادة ؟ أم أنه ينفرد بقوى خاصة به ؟ .

أفى الكون وحدة تربط أجزائه ، وهدف ينشده ؟ هل يتطور الكون ساعياً نحو غاية معينة ؟

(١) فى العبارة ركّة ناشئة إما من النص الأصيل ، وإما من الترجمة ، سببها حمل الشىء على نفسه ، وصوابها أن يقال (. . . أن تكون من اختصاص الفلسفة) .
لنظر بقية النص .

أحقا هنالك في الطبيعة قوانين ؟ أم أننا نؤمن بوجود القوانين في الطبيعة
إرضاء لرغبتنا الفطرية في النظام ؟ . .

هل للعيش أسلوب شريف ، وأسلوب وضيع ؟ أم أن أساليب العيش
كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب . وإن كان هنالك أسلوب من
العيش شريف ، فما عبصره ؟ وكيف لنا أن نحياه ؟

هل لابد للخير أن يكون خالداً ؛ لكي يكون جديراً عندنا بالتقدير ؟ أم
الخير حقيق منا بالسعى وراءه ، حتى إن كان الكون صائراً إلى فناء محتوم ؟
هل ثَمَّت ما يجوز تسميته بالحكمة ؟ أم أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو
إلا حماقة تهذيب إلى الدرجة القصوى من التهذيب ؟

تلك أسئلة لا نستطيع الجواب عنها في المعامل . . . ومهمة الفلسفة هي
دراسة هذه المسائل ، إن لم نقل إن مهمتها هي الإجابة عنها ^(١) .

ويقول أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور ، والأستاذ يوسف كرم :

[ووراء موضوعات العلوم الواقعية المكتسبة بالملاحظة والاختبار، والتي
يرمى كل منها إلى تعرف طائفة من الأشياء ، مسائل أعم ، ومطالب أبعد ،
تعالج بالعقل وحده ، هي التي تتألف منها الفلسفة :

مثال ذلك : مم يتركب الجسم على العموم ؟ وكيف يمكن أن يتحول جسم
إلى آخر ؟ . . . وكيف تفسر الحركة وهي ظاهرة عامة في الطبيعة ؟ وما المكان
الذي يشغله الجسم وتم فيه الحركة ؟ وما الزمان الذي تقاس به الحركة ، ويقاس
به وجود الأشياء ؟ . . .

وما النفس إن كانت هناك نفس ؟ هل النفس الإنسانية فانية ؟ أم خالدة ؟

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص ٥٠ .

وغير ذلك من المسائل التي لا تدخل في علم من العلوم الواقعية ، ولا تجدى فيها مناهج تلك العلوم ، فهي تؤلف « علماً طبيعياً » من طراز خاص ، ثم ترتقى منه إلى علم أعم هو « ما بعد الطبيعة » ، تبحث فيه عن الوجود بالإجمال ، وعن علته ، وعن صفات الموجد . فنجيب عن مسألة هي أعم المسائل : هل العالم موجود بذاته ؟ أم له علة ؟ .

ونستطيع أن نتخذ موضوعاً لنظرنا ، المعرفة نفسها وأساليبها ، وشرائط الصواب فيها والخطأ ، فيخرج لنا علم خاص هو « المنطق » لا شبه بينه كذلك وبين العلوم الواقعية .

وننظر في الأخلاق وما يجب أن يكون عليه الفرد والأسرة والمجتمع ، مما يختلف عن علم الاجتماع الذي يعنى بوصف الظواهر الاجتماعية دون فحص عما ينبغي أن يكون^(١) .

ويقول الأستاذ « محمد جواد مغنّية^(٢) » :

[فإذا بحث كل عالم في جهة من جهات الكون ، فإن الفيلسوف يبحث في أصل الكون ، هل وجد من شيء ؟ أو لا شيء ؟ وهل هو حادث أو قديم ؟ وهل هو مادة صرف والروح عارض من عوارضه ؟ أو هو روح صرف ، وللمادة صورة من صورته ؟ أو هو مادة وروح معاً ؟ أو لا مادة ولا روح ، وإنما هو وهم وخيال كما تزعم فئة من السوفسطائيين ؟ .

وهل وجد الكون صدفة ؟ أو بقدرة قادر ؟ ومن هو هذا القادر ؟ وما صفاته ؟ ومن أى نوع تكون علاقته بالكون ؟ وهل الأفكار الحاصلة

(١) دروس في الفلسفة التوجيهية صفحة ٥ .

(٢) معالم الفلسفة الإسلامية ص ١٣ .

من التجربة والاستنباط خطأ أو صواب ؟ . . وما هو مقياس الحسن والقبح ؟
والخير والشر ؟ والحق والباطل ؟] .

وليس معنى اختصاص الفلسفة بطائفة من المسائل واختصاص العلوم
بطائفة أخرى ، أن بينهما فجوة تمنعهما من الالتقاء إنها يلتقيان
التقاء تعاون وتناصر ، يمد القادر منهما يد العون إلى العاجز ، ويعطى الواجد
المحتاج .

ويصور « أوزفلد كلبه » العلاقة القائمة بين الفلسفة والعلوم على
النحو التالي :

[إن الفلسفة من حيث هي البحث في المبادئ العامة تختلف عن العلوم
الجزئية في أنها قاصرة على دراسة أعم الأفكار التي تستخدمها العلوم الجزئية
ولا تحاول شرحها .

فكل علم من هذه العلوم يتكلم عن :

الشروط ، أو الظروف ، وعن القوانين ، والقوى ، والاحتمالات ،
والحقائق ، وما إلى ذلك .

ولكن علماً واحداً منها لا يتعرض لشرح معاني هذه الاصطلاحات ،
وأمثالها ، شرحاً وافياً ، بالرغم من أنها تستخدم في جميع الدراسات على
اختلاف أنواعها^(١) .

ويقول [ولكن للفلسفة مشكلة أخرى تنحصر في بحث المبادئ العامة
التي تفترضها العلوم الجزئية من غير أن تبرهن عليها .

(١) المدخل إلى الفلسفة ص ١٤ .

ولهذه المشكلة شقان :

الأول : النظر في بعض المفاهيم العلمية العامة ك مفهوم الزمان والمكان ،
والعلة ونحوها .

والثاني : النظر في مناهج العلوم وصور التفكير العلمى .

والفلسفة من هذه ^(١) الناحية بحث نظرى صرف بعيد عن الأغراض
العملية . من أجل هذا صارت أساس العلوم جميعها ، أو العلم الرئيسى فيها ^(٢)

* * *

لعلنا بعد هذه الجولة حول المسائل والمشكلات التى تتطلب حلاً على
يدى الفلسفة نصبح قادرين على فهم تعريفها .

يقول أستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور ، والأستاذ يوسف كرم :

[الفلسفة هى الحكمة الإنسانية . أى هى أرقى معرفة مقدورة لنا بوسائلها
الخاصة ، التى هى العقل ومناهجه] ^(٣) .

(١) لعل الإشارة فى قوله (من هذه الناحية) راجعة إلى الشق الأول ؛ لأن
المنطق علم معيارى يهدف إلى غاية عملية ، هى تمييز الخطأ من الصواب .
اللهم إلا أن يقال : إن هذا التمييز ليس أمراً عملياً ، ولكنه أمر عقلى ؛ لأنه
يتعلق بالأفكار .

ولكن يردُّ هذا أن النظرى هو ما يكون غاية نفسه . والعملى ما يكون له غاية
مغايرة له ، أى كان نوعها . والمنطق بهذا الاعتبار يكون علماً عملياً ، لأن التمييز
بين الخطأ والصواب شىء مغاير لمفاهيم قضايا علم المنطق .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٧ .

(٣) دروس فى الفلسفة التوجيهية صفحة ٥ .

ويقولان [الفلسفة علم الموجودات بالعلل البعيدة .

هى علم : أى معرفة يقينية تقف على علة الشيء .

وهى علم الموجودات ، لا بتفاصيلها ، فإن هذا يرجع إلى العلوم الجزئية ، بل بعمومها ، فإنها إنما تفحص عن الجسم بالإجمال ، أو عن الحياة بالإجمال ، فتشمل فى حكمها كل جسم وكل حى .

وهى علم بالعلل البعيدة ، التى ليس بعدها مطلب لمستزيد ، بينما سائر العلوم تقصر عنايتها على العلل القريبة ، مثل البيولوجيا التى تنظر فى تركيب الأعضاء وأدائها ووظائفها ، بينما الفلسفة تحاول تفسير الحياة ذاتها ، التى هى علة الأعضاء وأدائها ووظائفها .

وهكذا فى باقى المسائل ؛ فإن الفلسفة إنما تختص بمسائل كلية لا تتناولها العلوم] .

ويقول ابن سينا :

(الحكمة ^(١) صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما عليه الواجب . . .

لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة . وذلك بحسب الطاقة الإنسانية ^(٢) .

* * *

(١) الحكمة هنا بمعنى الفلسفة .

(٢) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ص ١٠٥ .

ومن الاختلاف الذى توارد على معنى الفلسفة ، يمكن لنا أن نتصور
أن الإنسان - من حيث هو كائن مفكر - قد تدغل فى أطوار ثلاثة :

كان فى أولها ساذجاً يتصور الأشياء ، ويعتقد أنها فى حقيقتها وواقع
أمرها ، كما تبدو له ، وكما يتصورها .

وكان فى ثانيها شاكاً ، أو شبه شاك ، فى أن تكون لديه القدرة الكافية
لإدراك حقائق الأشياء ، والإطلاع على كنه ذواتها .

وكان فى ثالثها قانعاً بما تبلغه طاقته المحدودة راضياً به .

وقد اشتق الإنسان لنفسه أوصافاً بحسب هذه الأطوار ، يتفق كل وصف
منها مع الطور الذى قارنه .

فهو فى الطور الأول : حكيم .

وفى الطور الثانى : محب للحكمة .

وفى الطور الثالث : باذل كل مافى وسعه جرياً وراء الحقيقة ، قانع بما
يتكشف له منها ، موقن بأن قيمة ما يتكشف له رهن بقيمة الوسائل التى
تأدت إليه .

ولعل الانسان الأول - وقد تقلب فى هذه الأطوار منذ مطلع تاريخ الفكر
الإنسانى - لم يترك لمن أتى بعده إلا أن يدور فى نفس الفلك الذى دار فيه .

نعم إن العمل الفكرى الإنسانى قد تواردت عليه تعاريف كثيرة ،
ولكنها رغم كثرتها يمكن إرجاعها إلى هذه الأطوار .

فثلاً يقول السكندى فى رسالة له اسمها [رسالة السكندى فى حدود الأشياء
ورسومها] مانصه :

(الفلسفة : حدّها القدماء بعدة حروف : إما من اشتقاق اسمها ، وهو « حب الحكمة » . . .

وحدودها أيضاً من جهة فعلها فقالوا : إن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان . أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا : العناية بالموت . والموت عندهم موتان :

طبيعى : وهو ترك النفس استعمال البدن . والثانى : إماتة الشهوات ، فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة . وحدوها أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الانسان نفسه ، وهذا قول شريف النهاية ، بعيد الغور . مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام . ومالا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض .

وكانت النفس جوهر الاجسام .

فإنه إذا عرف ذاته ، عرف الجسم بأعراضه ، والعرض الأول ، والجوهر الذى هو لاجسم .

فإذن إذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم السكل ولهذا الملة سعى الحكماء الإنسان العالم الأصغر .

أما ما يحديه عين الفلسفة ، فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية السكلية : أنياتها ، وماهياتها ، وعلاها ، بقدر طاقة الإنسان] .

وواضح أن التعريف الأخير من هذه التعريفات لا يبعد كثيراً عن الصورة التى رسمناها آنفاً للطور الثالث من الأطوار التى تواردت على الإنسان ، أو الطور الثالث من أطوار تفكيره .

وأن التعريف الأول يلتقى مع الصورة التي رسمناها للطور الثانى .

أما التعريف القائل : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه فقد أوضحه الكندى بما يرجع إلى التعريف الأخير ، حيث اعتبر الإنسان صورة مصغرة للعالم ، واعتبر العلم به طريقاً إلى العلم به .

وأما التعاريف الأخرى التي اعتبرها الكندى تعاريف للفلسفة من جهة فعلها ، أى من جهة غاياتها وآثارها ، فلا يبعد ردها إلى التعريف الأخير حيث إن الحقيقة التي يجرى الفكر الإنسانى وراءها باعتبارها هدفاً يريد أن يدركه ، قد تكون حقيقة نظرية ، أى ليس وراءها عمل يراد منها وئزاد له ، كقدم العالم وحدوثه .

وقد تكون حقيقة عملية كالاستقراء والقياس الذين يطلب الإنسان معرفتهما ليطبقهما وينتفع بآثارهما ، وكالفضيلة التي تراد معرفتها لترسم للناس طريق السلوك الخَيْر .

وإلى انشطار الحقيقة إلى شطرين : نظرى وعملى ، يشير الفارابى فى قوله :
[الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية .

فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية .

والحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها ونعمل بها ، تسمى حكمة عملية] .

* * *

ليس فى وسعنا أن ندعى أن الصورة التي رسمناها للفلسفة ، بما سقناها من تعاريف ، وبما سردنا من مشكلات صجرت العلوم عن حلها ، يرضى عنها جميع

الباحثين ، فإن منهم من تبذرت له هذه الفلسفة - التي تعالج هذه المشكلات ، بمنهجها العقلي الصرف ، والتي تعرف بالفلسفة الميتافيزيقية ، أو بفلسفة ما وراء الطبيعة - كمجوز شمساء ، استنفدت قواها كره الغداة ومر العشى ، وصيرها هيكلًا متحطماً ، وعظاماً نخرة .

وأصحاب هذه النزعة هم الوضعيون أصحاب المذهب الوضعي ، أو أصحاب الفلسفة الوضعية ، يقول « اوزفالد كولبه » :

[وأهم ما يمتاز به المذهب الوضعي رفضه الميتافيزيقا - ما بعد الطبيعة - بمخاديفها واعتباره التجربة أصل وأساس كل معرفة ^(١)] .

والشيء الذي يجعلنا حائرين في أمر هذا المذهب هو استهانتة بالوظيفة التي تؤديها الفلسفة الميتافيزيقية . لنفرض أننا جاريناه فيما يزعم من أن الفلسفة الميتافيزيقية لا حاجة بنا إليها ، فإذا هو فاعل في المشكلات التي سرد لنا طرفاً منها « رسل » و « مذكور » آنفاً ؟ .

هل يدعى أن العلوم التجريبية في وسعها أن تحل هذه المشكلات ؟ .

أم يدعى أن الإنسانية ليست بحاجة إلى إيجاد حلول لها ، لأنها لا تهم صميم الوجود الإنساني ، ولا صميم الوجود السكوني ، وإنما هي شيء تافه لا يعنيها ؟ .

فإن يذهب الوضعيون إلى أن في وسع العلوم التجريبية أن تحل هذه المشكلات ، فأحجب إلينا بالمذهب الوضعي ، وبالعلوم التجريبية ، فإننا لا نريد إلا حلول هذه المشكلات عن أى طريق تكون مأمونة الخطأ .

واسكن أين هي المحاولات التي قامت بها العلوم التجريبية في هذه السبيل ؟

(١) المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة الدكتور أبي العلا عفيفي ص ٣١ .

على المذهب الوضعى أن يقدم لنا نماذج من هذه المحاولات ، حتى نستجيب لدعوته الرامية إلى عزل الفلسفة الميتافيزيكية عن وظيفتها التي تقلدتها منذ قرون وقرون .

وإن يذهب الوضعيون إلى أن هذه المشكلات لا تدخل في صميم الوجود الإنسانى ، ولا في صميم الوجود الكونى ، وأن من العبث أن نبذل في سبيلها كل ما نبذل من عناء ، فليعلموا أن الأمر - من وجهة نظر فلاسفة ما وراء الطبيعة ، وهم الكثرة الكثيرة بين المفكرين - هو على النقيض من هذا تماماً .

وها هو ذا « رسل » يقول فيما نقلنا عنه آنفا ص ٢٠ « فيكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أى شيء آخر . . . الخ »

ولندع أمر القلة والكثرة جانباً ، ولنعرض المسألة على بساط البحث ، ولنلغ من اعتبارنا افتراض أن العلوم التجريبية قادرة على أن تحل المشكلات التي تعالجها الفلسفة الميتافيزيكية ، فإن الخصم نفسه لا يدعى ذلك ولا سبيل لأحد إلى أن يدعيه ، لأن الواقع يكذبه ونحن إنما ذكرنا هذا الافتراض - رغم أن الخصم لا يدعيه - استيفاء للأقسام ، وليبيان أننا مستعدون لمواجهة كل افتراض .

ولنلغ أيضاً من اعتبارنا ما بين المذهب الوضعى - الراى إلى حصر الأمر كله فى المسادة ، وإلغاء كل ما ليس بمادى وما يتأدى إليه ذلك من فوضى وانحلال - وبين فلسفة ما وراء الطبيعة - التي تولى القيم الروحية والمعنوية عناية كبيرة ، وتعتبرها عنصراً أساسياً لإقامة مجتمع سليم يرفرف عليه الإخاء والمحبة والتراحم والمودة ، والإيثار والتضحية - من فرق .

ولنحصر الأمر فى المنفعة المادية وحدها ، لنرى أى المذهبين ، الوضعى أو الميتافيزيكي ، أجلب لها ، ولنقصر البحث - من باب الإيجاز والاختصار -

على مسألة واحدة ، كسألة خلود الإنسان أو عدم خلوده ، ولنفرض أننا نظارنا إلى هذه المسألة بمنظار الفلسفة الوضعية التي لا ترى لنل هذه المسألة وجوداً . فماذا يكون الحال ، لو كان الواقع أن الإنسان خالد ؟ ماذا يكون الحال لو كان الواقع أن الإنسان لا يفنى بالموت ، وإنما ينتقل من دار إلى دار ، ومن حياة إلى حياة ، وأنه يسعد سعادة أبدية ، أو يشقى شقاء أبدياً ، في حياته الجديدة ، نتيجة لسلوكه الخير أو سلوكه الشرير ، في الحياة الأولى ، ونتيجة لعقيدته الحقّة ، أو عقيدته الباطلة فيها ؟

كم تكون خسارة الإنسان الذي يكون في هذه الحياة الجديدة مقضياً عليه بالشقاء الأبدي ، حتى لو كان في الحياة الأولى المحدودة قد جمع بين جانبتيه كل سعادة يتصورها الوضعيون ؟

ولنفرض من ناحية أخرى أننا نظارنا إلى نفس هذه المسألة بمنظار الفلسفة الميتافيزيقية فرأيناها مسألة جديرة بالدرس والبحث فدرسناها وبجئناها واتهمنا من بحثها ودراستها إلى أن الإنسان خالد ، فأخذنا لهذا الخلود أهميته ، وظفرنا فيه بالسعادة الأبدية .

فكم يكون مكسبنا حتى لو فرض أننا في حياتنا الأولى المحدودة كنا محرومين من كل ما يسميه الوضعيون سعادة ؟

وإذن فبحساب المنفعة والمضرة وحدهما نجد أن الفلسفة الميتافيزيقية تجلب للإنسان النفع ، وتدفع عنه الضرر ، أكثر مما تفعل الفلسفة الوضعية . ولقد يقال : إنك أقمت كل هذا البناء الشامخ على افتراض أن الإنسان خالد ، فلم لا يجوز أن يكون الافتراض المقابل هو الصواب ، ويكون الإنسان فانياً غير خالد ؟

وجوابنا عن ذلك أن صحة هذا الافتراض أو ذاك لا تبني على التخمين بل لابد من البحث والاستقصاء ، وهذا هو ما نهينا إليه أولاً حيث قلنا

إن هذه المشكلات الميتافيزيكية تدخل في صميم الوجود الإنساني ؛ وإنه لاغنى للإنسان عن أن يدرسها ويحصيها ، وإن الدعوة إلى إهمالها بحجة أننا عاجزون عن إدراكها ، دعوة خبيثة ماكرة يقصد بها التردد على القيم الروحية والمعنوية بطريق مستور .

ولأرسطو بهذا الصدد عبارة خالدة يقول فيها : [إن من يفكر الميتافيزيكا يفلس ميتافيزيكياً] .

يعنى بذلك أن المشاكل التي لا تخضع لمنهج البحث التجريبي لا بد لمن يفكرها أن يدرسها ، حتى يفكرها عن بيئة ، كما أنه لا بد لمن يعترف بها أن يدرسها ، حتى يعترف بها عن بيئة ، أما إهدار حقها في الدراسة والبحث بحجة أنها لا تخضع لمنهج البحث التجريبي ، فهو تهرب من مواجهة الحقائق ؛ إذ لكل مشكلة منهج من البحث يناسبها .

ومن الواجب على من يجد نفسه عاجزاً عن مواجهة أمر ، أن لا يسد الطريق أمام من يجد نفسه قادراً على مواجهته ، وإلا لصارت الحرية بين العلماء أضياع ماتكون .

وبماذا نجيب إنساناً يسأل : أين أنا إذا مت ؟ إن الفلسفة الوضعية تجيبه قائلة : إن هذه المسألة لا تدخل المعامل والمختبرات ؟ .

ولكن إلى ماذا يهدف هذا الجواب ؟ أيهدف إلى الاعتراف بالعجز ؟ . لا .. لأن الفلسفة الوضعية لا تعترف بالعجز ، ولكنها تعتبر السؤال لغواً لأنه غير ذي موضوع . وماذا عسانا نقول للسائل إذا ألح في طلب الجواب قائلاً : إن العقول تشكل معاملاً ومختبرات لا تقل في خطورتها وأهميتها عن تلك التي تشكل بوساطة الحواس والآلات .

الواقع الذي لا حيلة في دفعه أن الفلسفة الوضعية ليس في وسعها أن تدعى أن العلوم التجريبية تقوى على مجابهة هذه المشكلات ، وليس في وسعها - إذا

اطرحت العناد — أن تفكر أن حل هذه المشكلات يلقي ضوءاً على كثير من جوانب الحقيقة التي يهتم البشرية كشفها .

ولكن واقع أمر هذه الفلسفة أنها دخلت حجرة مغلقة النوافذ وحبست نفسها فيها وأبت أن تعترف بشيء لا يكون داخل هذه الحجرة .

[فالنفس كغيرها من الأشياء — إذا لم أخبرها بالحواس ، فلا سبيل إلى علمي بها ، وبالتالي فكل حديث عنها هراء ، ولا ينجيها أن تقول : إن وجودها ينتج منطقياً عن كذا وكذا من المقدمات والبادئ ، لأن الاستنباط وحده يستحيل أن ينبئ بمجديد عن الوجود وكائناته ^(١)] .

هكذا يقول المذهب الوضعي بلسان أحد دعائه ، وهكذا يجترىء هذا المذهب على إنكار وسيلة من أهم وسائل المعرفة ، وهي الاستنباط ، فإذا لم نحس الشيء ، فالشيء غير موجود ، ولا يشفع له أن تكون له آثار بارزة تبهر العقول وتأخذ بالألباب .

فإن قلت : هذه الأشياء حادثة . وكل حادث لابد له من محدث .

أو قلت . هذه الأشياء ممكنة . والممكن لا يمنع نفسه الوجود .

قالوا لك : هذا استنباط ، والاستنباط يستحيل أن ينبئ بمجديد .

فإما أن تحسم ماتحك بوجوده .

وإما أن تحكم بعدم وجوده .

هكذا دون أن يتركوا مكاناً أو فراغاً ، لوسط .

ولعلك لو قلت لهم : إن الشمس تبعث إلينا بالدفء والحرارة ؛ إذن فجرمها

حار ، ملتهب .

وإن القمر يبعث إلينا بالضوء ، دون الدفء والحرارة ، إذن فجرمه ليس

ببحار ولا ملتهب .

(١) كتاب « نحو فلسفة علمية » للدكتور زكي نجيب محمود ص ٣٢ .

• قالوا لك : هل صعدت إليهما فخرت باليد جسميهما؟ -

فإن قلت ؛ لا . قالوا لك : إنك إذن تستنبط ، ولا جدوى من وراء الاستنباط .

وهذه شئمة نعرفها من أخزم . فلقد عرفت الإنسانية خلال تاريخها الطويل ، شذوذاً في الفكر ، يولع بكل غريب تافه من القول ، أما قصور مستحكم ، أو قصد إلى تضليل البشرية .

ولقد جاء في هامش ص ٦٣ من كتاب (الإنسان بين المادية والإسلام) ما يلي :

(جاء في كتاب «بروتوكولات حكماء صهيون» الذي يرسم السياسة العالمية اليهودية ما يأتي :

يجب أن نعمل لتنهيار الأخلاق في كل مكان ، فنتسهل سيطرتنا . . إن «فرويد» منا وسيظل يعرض العلاقات الجنسية في ضوء الشمس ، لكي لا يبقى في نظر الشباب شيء مقدس ، ويصبح همه الأكبر هو ارواء غريزة الشباب ، وعندئذ تنهار أخلاقه . .

لقد رتبنا نجاح «دارون» و «ماركس» و «نيقشه» بالترويج لأرائهم وإن الأثر المدمر للأخلاق الذي تنشئه علومهم في الفكر غير اليهودي ، واضح لنا بكل تأكيد .

والنص صريح في أن اليهود بلغوا من الخبيث والبهاء وسوء الطوية ، مبلغاً يقتضي أن نكولهم بالمرصاد ، وأن نرقب حركاتهم وسكناتهم ، ونبتدربها ونفهمها ، لنلقى أنفسنا شرورهم ، وندفع عن أنفسنا كيدهم .

• وهامى ذى الأحداث والوقائع تؤكد صدق ما جاء فى هذا النص ، نشرت
 صحيفة الأهرام فى عددها أ ل ٢٩٣٤٦ الصادر فى ١٦ / ٤ / ١٩٦٧ تحت عنوان
 [فضل مدرس شرح نظرية داروين بدلا من قصة آدم وحواء] ما بلى
 [جاكسبورو - ر - فصل « جارى سكوت » من وظيفته كمدرس فى إحدى
 المدارس الثانوية فى « جاكسبورو » لأنه شرح لطلبة نظرية « النشوء
 والارتقاء » بدلا من قصة « خلق آدم وحواء » إذ تنص لأئمة التعليم فى ولاية
 « تيسى » على أن لا يقوم أى مدرس بشرح ما يناقض قصة خلق الإنسان كما
 جاءت فى التوراة ^(١) .

فهام أولاء اليهود بينما يروجون ويتحمسون لنظرية « دارون » فى المجتمعات
 التى يريدون لها أن تتخلى عن القومات الأساسية لوجودها ، وهى مقومات
 الدين والعلم الصحيح ؛ لتفنى ؛ فإن الإنحلال والجهل هما الطريق إلى الهاوية ؛ لكي
 يخلو لهم السكون بما فيه ؛ فإنهم بما جبلوا عليه من عداة للإنسانية ، يعملون
 بكل ما أوتوا من خديعة ومكر ، لاستئصال بنى البشر .

إذا بهم يقولون كل فم يتحدث عن نظرية « دارون » فى المجتمعات
 التى يكون لها المعطف والحنان والمحبة ، ويريدون لها السكال والقوة والبقاء .

ونتيجة لذلك ففى وسعنا أن نقرر أن نظرية داروين فرية يهودية افترأها
 اليهود ونسبوا إلى العلم زورا وبهتانا ، وأشاعوها بين الناس ، إفسادا للمقول
 وإضلالا للنفوس ، شأنها شأن كثير من نظرياتهم التى ورد ذكر طرف منها فى
 نص « البروتوكول » آنف الذكر .

ويقول « وولتر أوسكار لندبرج » عالم الفسيولوجيا والكيمياء الحيوية ،

(١) أضفت هذا النص عند الطبع .

حاصل على دكتوراه الدولة من جامعة جون هبكنز أستاذ فسيولوجيا الكيمياء بجامعة منيسوتا . أستاذ الكيمياء الحيوية الزراعية بجامعة منيسوتا ، عميد معهد هورمل منذ ١٩٤٩ ، عضو ورئيس جمعيات عديدة لدراسة الطعام وتركيبه الغذائي ، مؤلف سلسلة كتب تركيب الدهون والسوائل الأخرى ، نشر كثيراً من البحوث العلمية :

[للعالم المشتغل بالبحوث العلمية ميزة على غيره ، إذا استطاع أن يستخدم هذه الميزة في إدراك الحقيقة حول وجود الله . فالمبادئ الأساسية التي تستند إليها الطريقة العلمية التي يجرى بحوثه على مقتضاها هي ذاتها دليل على وجود الله .

ويرجع فشل بعض العلماء في فهمهم وقبولهم لما تدل عليه المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الطريقة العلمية من وجود الله والإيمان به ، إلى أسباب عديدة نخص اثنين منها بالذكر :

أولاً : يرجع إنكار وجود الله في بعض الأحيان ، إلى ما تتبعه بعض الجماعات أو المنظمات الإلحادية من سياسة معينة ترمي إلى شيوع الإلحاد ومحاربة الإيمان بالله ، بسبب تعارض هذه العقيدة مع صالح هذه الجماعات أو مبادئها ^(١) .

هكذا تروج طوائف من شرار البشر لأفكار زائفة ، وهي على يقين من أنها ليست من الحق ولا من العلم في شيء ، رغم أنها ألبيتها ثوب الحق والعلم ، قصد إفساد البشرية ، أو الحصول على منافع خاصة .

وهذا يفرض علينا أن نكون في غاية الحذر والحيلة ، لنحول

(١) ص ٣٣ من كتاب « الله يتجلى في عصر العلم » .

دون ما يقدم باسم العلم وهو ليس من العلم في شيء ، ولكيئ السم القاتل ، يقدمه قوم مهمهم أن يلبسوا الباطل ثوب الحق ، وأن يلبسوا الحق ثوب الباطل .

ولاشك أن الهدف الذي يعمل له المذهب الوضعي هو :

تحويلُ اهتمام الباحثين عن المشاكل التي أشرنا إلى طائفة منها آنفاً ، رغم أهميتها القصوى ، ورغم حاجة البشرية إلى معرفة أوجه الحق فيها .

والقضاء على أسلوب التفكير الذي تعالج به هذه المشاكل ، وهو الأسلوب العقلي الذي يقوم على أساسه كل من الفلسفة الميتافيزيقية وعلم الكلام .

والإكتفاء بأسلوب المنهج التجريبي .

والقضاء نتيجة لـكل ذلك على القيم الروحية والمعنوية : من ألوهية ، ونبوة ، ومسئولية أخروية ، وما تتضمنه كل هذه الأصول من معان سامية .
وذرا للرماد في العيون أبقى المذهب الوضعي اسم الفلسفة ، ولكن بغير مدلول ، أو بمدلول تافه لا وزن له .

[لقد مرت الفلسفة في أوائل هذا القرن العشرين بمرحلة من مراحل تاريخها ، طرأ عليها خلالها من التغير في وجهة النظر ما يبلغ حد الثورة . . .
بمعنى أنها نقلت اهتمامها من مجال إلى مجال تراه أجدر بالمعاية .
فبعد أن كان اهتمام الفلاسفة منصّباً على « حقيقة العالم » و « حقيقة الإنسان » انتقل إلى شيء آخر هو « تحليل العبارات » .

فليس موضوع البحث الآن « أشياء » ولكنه « جُمل » .

ليس موضوع البحث الآن هو « الكون » بل هو هذه العبارة المعينة

أو تلك ، ما تحليلها ؟ وما مضمونها ؟ وما مكنونها [١]

وإذا رحت تسأل : وهل هذه المهمة تحتاج إلى أن يتخصص فيها أناس ، وأن يتوفر عليها باحثون يكون همهم هو فقط تحليل عبارات العلماء ؟ أجابوك بالنفي الصريح ، دون ما مواربة ولا مجمعة .

[الفيلسوف المعاصر ذو النزعة العلمية متواضع يترك الخبز للخباز ينضجه على النحو الأكمل ، فيترك الفلك لعالم الفلك ، والطبيعة لعالم الطبيعة ، والإنسان لعالم النفس أو لعالم الاجتماع .

إنه لا شأن له بـ « شيء » من أشياء الوجود الواقع ، بل يحصر نفسه في « الكلام » كلام هؤلاء العلماء ليحلل مقه ما تركوه بغير تحليل . . . وقد تسأل : ولماذا لا يترك هذه المشكلات نفسها (كذا) لأصحاب العلوم كذلك ؟ أليس هؤلاء أدري بما يقولون ؟ .

والجواب أن هذا ما ينبغي أن يكون لو استقامت الأمور [٢]

ويزيد المذهب الوضعي هذا الأمر الواضح إيضاحاً فيقول :

[للعلم أن يقرر ، ولل فلسفة أن توضح له ما يقرره ، والخير كل الخير أن يجيء التوضيح نفسه على أيدي العلماء أنفسهم لأنهم مشربون بمواد علومهم] [٣] .

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١١ ، ١٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٨١ .

وإذن فعلى الفلسفة السلام، وعلى الفلاسفة أن يزرفوا عليها دمة وداع،
سواء منها ما يسمى بالفلسفة الميتافيزيقية وما يسمى بالفلسفة الوضعية،
فقد أصبح اسم الفلسفة فارغاً لا مدلول له، اللهم إلا تلك الوقفة التي يقفها
العالم مع عباراته يشرحها ويحللها. وماذا على العلماء لو صاغوا عباراتهم صياغة
سهلة واضحة بحيث لا تحتاج إلى شرح ولا إلى تحليل؛ ليسقط اسم الفلسفة
حريصاً كما سقط مدلولها من قبل.

وتثير هذه النهاية التي ليست إلا حلماً يراد نفوس الوضعيين معنى
في نفس «أوزفلد كلبه» لا يسهه معه إلا أن يسم أصحاب هذا الحلم بالجهالة
المطلقة يقول:

[أما اليوم فكثيراً ما نسمع الضوت الذي يعلن قرب انتهاء الفلسفة.
أو يحكم عليها بأنها من الأمور الكعالية التي لا نفع فيها
ومثل هذه الأحكام ليس إلا نتيجة للجهل بماهية الفلسفة ومعناها.
ولا يمكن إصلاحها^(١) إلا بشرح دقيق واف للرسالة الهامة التي اضطلمت بها
الفلسفة في جميع عصورها]^(٢).

موضوع الفلسفة

عرف العقل البشرى منذ بداية نضجه مشكلات اعترضت طريقه، وفرضت
نفسها عليه، فشغل نفسه بها، وما زال حتى الآن مشغولاً بها وبما يتفرع عنها.
وكان حتماً على العقل البشرى أن يفسح لهذه المشكلات صدره حيث
قد تراءت على إقدامه، والتجأت إلى حماه، بعد ما لم تجد وسيلة أخرى من

(١) يعني الأحكام التي ليست إلا نتيجة للجهل بماهية الفلسفة ومعناها.

(٢) الدخول إلى الفلسفة ص ٥.

الوسائل الإنسانية تقوى على أن تضطلع بتلك المسئولية الكبرى إلا أن فريقاً من عرفت الإنسانية لهم نظيراً في كل طور من أطوار وجودها ، أنكر على العقل هذه المهمة ، وبدلاً من أن يبحث عن وسيلة غير العقل - إن كان العقل في نظره غير كفء لمزاولة هذه المهمة - أهدر حتى هذه المشكلات في أن تبحث ، وأصدر حكمه - في غير موارد ولا مداراة - باعدام هذه المشكلات ، واعداد كل ما يترتب على وجودها من حقوق ، وأصدر حكمه باعدام العقل أيضاً حيث لم يصبح لوجوده فائدة .

وبذلك عطل هذا الفريقُ العقلَ - أو أراد أن يطله - عن عمله ، وحرّم الإنسانية - أو أراد أن يحرمها - من أهم ما ترى الإنسانية نفسها في حاجة إليه ، وهو معرفة المصير الذي هي صائرة إليه ، والأصل الذي انحدرت منه ، ومعرفة الكون العام : من أين وجد ؟ وإلى أين يصير ؟ .

إن هذه المحاولة التي حاولها في القديم شراذم من البشر ، يحاولها في وقتنا الراهن أصحاب المذهب الوضعي ، وتعرف محاولتهم هذه في الاصطلاح العلمي ، بإنكار موضوع الفلسفة ؟ لأن موضوع الفلسفة هو الحقل الذي تعمل فيه الفلسفة ؟ فإذا انشقت الأرض وابتلعت هذا الحقل ، صارت الفلسفة غير ذات موضوع .

ولكنهم - إشفافاً منهم على التشبثين بإذلال الفلسفة - ابقوا لهم اسمها يظهرون به ، فيكتبونه على الورق ، ويفغرون به فاهم . فإذا سئلوا عن معنى لهذا الإسم قالوا : هو القيام بتفسير كلام العلماء ، إن ترك العلماء في كلامهم ما يحتاج إلى تفسير .

يبد أن الأمر الواقع ، من العسير إنكاره ، وموضوع الفلاسفة أمر واقع ، يفرض نفسه على كل كائن مفكر ، وبأبى إلا أن يدل على وجوده في كل حال .

فهل في وسعنا أن نتصور أن ملحداً مهما يكن في إلحاده من صلابة - بشرط أن يكون من فصيلة المفكرين - لم يعرض على نفسه قضية إمكان وجود الإله ، وإمكان الحياة بعد الموت ، ولم يحاور نفسه ويداورها في هذا الشأن طويلاً ، قبل أن يفتح للإلحاد صدره ، ويعقد عليه خفاصره ؟ .

إن افتراض عدم محاورة الملحد نفسه ، ومداورتها ، طويلاً ، في قضيتي إمكان وجود الإله وإمكان الحياة بعد الموت - مع ملاحظة أنه من فصيلة العقلاء المفكرين - يعنى أن الإلحاد بديهية من البديهيات ، مثل مجموع واحد وواحد يساوي اثنين .

وهل في وسعنا أن نتصور أن مؤمناً - بشرط أن يكون من فصيلة العقلاء المفكرين أيضاً - لم يعرض على نفسه كذلك قضيتي إمكان عدم وجود الإله ، وإمكان عدم الحياة بعد الموت ، ولم يحاور نفسه ويداورها في هذا الشأن طويلاً ، قبل أن يفتح للإيمان قلبه ، ويعقد عليه خفاصره ؟

إن افتراض عدم محاورة المؤمن نفسه ، ومداورتها في قضيتي إمكان عدم وجود الإله ، وإمكان عدم الحياة بعد الموت - مع ملاحظة أنه من العقلاء المفكرين - يعنى أن الإيمان بديهية من البديهيات ، مثل أطراح واحد من واحد لا يبقى شيئاً .

ومن حيث إنه لاسبيل إلى هذا الزعم أو ذاك ، فلا سبيل إلى الفكاك من محاورة النفس ومداورتها في هذه الشئون قبل أن تنتهى إلى الإيمان أو إلى الإلحاد .

ومحاورة النفس ومداورتها في هذه الشئون ماذا عساه يكون سبوى قيام العقل بمهمة التفكير في هذه المشكلات التي تفرض نفسها عليه فرضاً ، ولا بدع له سبيلاً إلى التخلص منها .

وإن حال الشاك وما يعانیه من الحيرة والإضطراب بين فروض واحتمالات يظل عقله يتنقل بينها دون أن يستقر عند واحد منها ، لأدل على وجود موضوع الفلسفة ، من حال الملحد والمؤمن ؛ إذ لو لم يكن لكل فرض من الفروض ، واحتمال من الاحتمالات ، التي يتنقل عقله بينها دون أن يستقر عند واحد منها ، إمكانية الصدق - من وجهة نظر الشاك - بل كانت كلها عنده من قبيل المستحيلات ، لما تآنى له أن يشك فيها لأن الشك يعني الحيرة بين أمرين أو جملة أمور لا يدري الشاك أيها حق ، وأيها باطل .. وما يكون مستحيلاً لا يتآنى - لمن يعتقد استحالة - أن يسأل نفسه فيه : إحق هو أم باطل ؟ لأن المستحيل هو الباطل .

وإنما كانت حال الشاك أدل على موضوع الفلسفة من حال المؤمن والملحد . لأن المؤمن إذا كان قد انتهى إلى الأخذ بأحد الجانبين في قضية : وجود الإله وعدم وجوده ، واطرح الجانب الآخر ، وفي قضية خلود الإنسان وعدم خلوده ، وهكذا في سائر القضايا .

ولأن الملحد إذا كان قد انتهى إلى الأخذ بأحد الجانبين في كل من هذه القضايا واطرح الجانب الآخر ، وإن اختلف جانب الملحد عن جانب المؤمن : فإن الشاك مازال يعير كل جانب من جوانب هذه القضايا نفس الإهتمام الذي يميزه للجانب المقابل . فالقضايا ككل ، هي موضوع إهتمامه . أما المؤمن والملحد فموضوع إهتمام كل واحد منهما جانب واحد من كل قضية . وموضوع الفلسفة هو القضايا ككل ، لا جانب واحد من كل قضية .

فالشاك هو المرآة التي تنعكس عليها الصورة الكاملة لموضوع الفلسفة .

* * *

هكذا يتضح أن هذه المشكلات لها وجودها النفسي والفكرى في نفس كل من المؤمن والملحد والشاك ، ولا سبيل لإنكار وجود هذه المشكلات - وجوداً نفسياً وفكرياً - في نفس وعقل كل منهم .

* * *

ولكن ألا يمكن أن يقال : ربما لا يكون الوجود النفسى لهذه المشكلات صورة حاكية لعالم الواقع ، وإنما هو هواجس وخيالات تدور في رؤوس قوم يعيشون في عالم الوهم والخيال ، لاصلة لم بعالم الواقع .

وما لم يكن لهذه المشكلات وجود حقيقى في عالم الواقع ، فليس بنا حاجة إلى أن نضيع الوقت في دراستها ، ونبذل الجهد في التماس الحلول لها :

ويكاد ينجح إلى هذا رأى صاحب « نحو فلسفة علمية » حيث يقول :
[أيجوز أن نتحدث عن « الكون » كله دفعة واحدة ؟ أى أن نتحدث عن « الكون » باعتباره كلاً واحداً ؟

يجيب « كفت » بما يجيب به أتباع التجريبية العلمية المعاصرة ، وهو أن ذلك غير جائز ؛ لأن « الكون » باعتباره كلاً واحداً لم يقع ، ولن يقع لنا في خيراتنا .

والفرق بين « كفت » وبين أنصار التجريبية العلمية هو :
أن « كفت » يملل استحالة مثل هذا الحديث بكونه فوق متناول العقل النظرى بمبادئه ومقولاته .

وأما التجريبيون العلميون فيعللون استحالة ذلك تحليلًا منطقيًا ؛ إذ يقولون إن كل عبارة تقال عن مثل هذا الموضوع يمكن للتحليل المنطقى أن يبين أنها ليست بذات معنى .

غير أنك لو سمعت مايقوله « كنت » عن النتائج التي تترتب على الحديث عن « الكون » باعتباره كلا واحداً ، لحسبته واحداً من أتباع الفلسفة الوضعية المنطقية المعاصرة ، يتكلم ويبني كلامه على أساس منطقي صرف .

فاستمع إليه وهو يصف لنا النقائص التي نتورط فيها لوجعلنا « الكون » موضوع حديثنا ، فمعدنذ يجوز للتكلم أن يقول قضية وتقيضها في آن معاً .

فلك أن تقول عندئذ : إن العالم لا بد أن يكون له بداية زمنية ، ولا بد أن تكون له حدود مكانية ؛ لاستحالة أن يمتد زمانه إلى ما لا نهاية من حيث لحظة الابتداء .

أو أن يمتد مكانه إلى ما لا نهاية .

لكنك تستطيع في الوقت نفسه أن تقول نقيض ذلك ، فتقول :

إن العالم يستحيل أن تكون له بداية في الزمن ، ولا حدود في المكان . وإلا فلو زعمنا له بداية زمنية للزم أن يكون قد سبق هذه البداية زمن خال مما يملؤه من حوادث .

أو لو زعمنا له حدوداً مكانية ، للزم أن يكون وراء هذه الحدود مكان خال مما يحل فيه .

وكلا الغرضين محال تصوره :

لأن الزمن الخالي لا يمكن التمييز فيه بين لحظة ولحظة ، وبغير تتابع اللحظات فلا زمان .

ولأن المكان الخالي لا يمكن التمييز فيه بين نقطة ونقطة ، وبغير تحديد العلاقات ، بين مختلف النقط ، فلا مكان .

وانظر إلى « تقيضة » أخرى من هذه النقائص التي لا مبدوحة للإنسان

عن التورط فيها إذا هو جاوز حدود خبراته ؛ ذلك أنه إذا مارجع من السبب إلى سببه ، ومن هذا السبب إلى سببه ، وهكذا :

فقد يقول : إنه لابد من الوقوف عند سبب أول لا يكون بدوره مسبباً لشيء سابق عليه ، حتى لا يظل ينقل من المسببات إلى أسبابها ، إلى غير نهاية معلومة ؛ ومن ثم تراه يزعم وجوب أن يكون للسبب سبب مطلق غير مسبوق بشيء ؛ وهو في الوقت نفسه سابق لكل شيء .

لكنك من الناحية الأخرى تستطيع أن تقرر نقيض هذه الحقيقة فتقول إن السبب المطلق من كل قيد وشرط ، محال تصوره ، وإلا فكيف أحدث هذا السبب الأول مسبباته ؟ ما الذى جعل السبب الأول يحدث ما قد نشأ عنه في اللحظة المعينة التي حدث عندها ما قد حدث ؟

وبالقائك سؤالاً كهذا تكون بمثابة من يبحث للسبب الأول عن أسباب تحدد له مسلكه ، وهو نقيض ما قد قررناه له بادية ذى بدء .

وهكذا يمكن للإنسان أن يقول النقيضين عن الموضوع الواحد ، إذا هو أباح لنفسه أن يجاوز حدود خبراته .

وما دام الكون باعتباره كلاً واحداً ، خارجاً عن حدود هذه الخبرات ، فلا يجوز للإنسان أن يتخذ منه موضوعاً للحديث .

ومثل هذا الاعتراض كما يديه « كفت » هو هو بعينه ما يرتكز إليه الوضعيون المنطقيون في تحليلاتهم حين يرفضون العبارات المتافيزيكية على أساس أن كل عبارة منها يمكن أن تقال هي ونقيضها معاً دون أن نجد في خبراتنا ما ينفي أحد النقيضين ليثبت الآخر . وما هكذا يكون الكلام ذو المعنى من

..الغاية المنطقية ؛ إذ لا بد في مثل هذا الكلام أن يكون الصادق هو أحد
الذقيضين دون الآخر^(١)

فيمثل هذه الصراحة ، وهذا الوضوح ، يصرح صاحب النص بأن
الحديث عن المشكلات التي أشار إلى مثالين منها ، غير جائز .

وهو يعني حديث المرء مع نفسه ، وحديثه مع غيره ، وهو يعني بالطبع
الحديث العقلي ، أى البحث والتفكير .

.. فهذه المشكلات تعتبر — من وجهة نظره — أبواباً موصدة لاسيلى للعقل
إلى اقتحامها .

ومادام التفكير فى هذه الأمور معطلا ، فالفلسفة الميتافيزيكية لا وجود
لها ، لأنها ليست شيئاً سوى هذا التفكير .

فإذا ما رحننا نسأله عن السبب فى تعطيل هذا التفكير وجدناه يذكر :
سبباً لا يرضاه ، هو ما يعزوه إلى « كنت » .

وسبباً آخر يرضاه ويراه التعبير الصحيح عن حال الوضعية المنطقية .

أما السبب الذى لا يرضاه والذى يعزوه إلى « كنت » فهو عجز العقل
البشرى عن علاج هذه المشكلات ، والوصول فيها إلى حل حاسم .

وأما السبب الذى يرضاه فهو أن هذه المشكلات [ليست بذات معنى]
وهو بطبيعة الحال .

يقصد أن يقول : إن هذه المشكلات خلو من المعنى تماماً ، أى ليس لها
فى الواقع مذلول ، فهى كالشيء الأجوف الذى ليس بداخله شيء يملؤه .

(١) نحو فلسفة علمية ص ٤٤ .

فالعالم الموجود هو في واقع أسرته ليس حادثاً ، وليس قديماً .

والعالم الموجود هو في واقع أسرته ، ليس مسبباً ، وليس غير مسبب ، وهو ليس يقصد أن يقول : إن هذه المشكلات خلو من المعنى الذى فى وسعنا إدراكه ؛ لأنه لو كان يقصد ذلك لكانت الوضعية المنطقية قد جارت « كفت » فى القضية وسببها . لكن صاحب النص يرى أن الوفاق بين الوضعية المنطقية وبين « كفت » واقف عند حد القضية وجدها دون سببها . وهو يؤكد ذلك المعنى ويوضحه فى نص آخر له يقول فيه :

[جعلت الميتافيزيكا أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ؟ لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً ، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة ، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا : إن المزاولة مرتبها خالة أشكار - رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول - وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقي ليكشف عن هذه الحقيقة فيها .

ولقد أعددت نفسى للقيام بشئ من هذا التحليل ما وسعنى الجهد موقناً بأننى إذا ما هدمت ركناً من أركان هذا البناء المتداعى ، وأقت مكانه فى عقول شبابنا دعامة من دعائم التفكير العلمى الوضعى ، فقد بذلت ما أستطيع بذله من توجيه الفكر توجيهاً منتجعاً ^(١) .

فالميتافيزيكا - من وجهة نظره - كلام فارغ ، وليس هذا فقط ، بل هى أيضاً إلى جانب ذلك ، أخط مرتبة من الكذب ، وهى أيضاً إلى جانب ذلك ، رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول . وهو يندبها أيضاً بالافغ فى قوله :

(١) المنطق الوضعى . المقدمة .

[أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً ، وعقدى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه ^(١) .

وبعد أن يضمنى على الميتافيزيكا كل هذه الدعوت والألقاب يؤيد وجهة نظره بالمثالين اللذين ذكرهما .

وأحدهما يصور قضية قدم العالم أو حدوثه ، ونهايته فى المكان والزمان أو عدم نهايته .

وقد شرح هذه القضية بما يفيد :

أولاً : استحالة أن يمتد العالم فى الزمان إلى ما لا نهاية ، أو يمتد فى المكان إلى ما لا نهاية .

ثانياً : استحالة أن تكون له حدود زمانية ، أو حدود مكانية .

وثانى المثالين يصور قضية احتياج العالم أو عدم احتياجه إلى سبب .

وقد شرح هذه القضية بما يفيد :

أولاً : استحالة امتداد سلسلة الأسباب والمسببات إلى ما لا نهاية .

ثانياً : استحالة وقوف سلسلة الأسباب والمسببات عند نهاية .

وماذا بعد ذلك ؟ . . . إن « كفت » الذى وافقهم على استحالة تصور

كل طرف من أطراف هذه القضايا :

[نهاية الزمان وعدم نهايته] .

و [نهاية المكان وعدم نهايته] .

و [تنهى الأسباب وعدم تنهائها] .

(١) نفس المصدر السابق .

قد خُص من كل ذلك - كما روى عنه صاحب النص نفسه - إلى الحكم بأن العقل عاجز عن حل هذه المشكلات .

وهذا يعني - من وجهة نظر « كنت » - أن هذه المشكلات قائمة . وأن لها وجوداً حقيقياً ، وأن العقل لم يخلقها وإنما اهتدى إلى وجودها فقط ، وأن النفس تتطلع إلى حلها ، وأن العقل النظري ليس هو الأداة لحلها ؛ بدليل أن « كنت » لجأ إلى طريق آخر غير العقل النظري ، حاول بوساطته الوصول إلى ما عجز العقل النظري عن الوصول إليه .

فدوران « كنت » حول هذه المشكلات بتعقبها من طريق ، فإذا عجز عن الوصول إليها منه لجأ إلى غيره - إيمان منه بأن هذه المشكلات الميتافيزيقية حقيقة واقعة ليس في وسع الباحث أن يتجاهلها أو ينكر وجودها .

وهذا موقف يؤيد « كنت » فيه تاريخ البشرية ، فالتاريخ يعرف مواقف الناس والعقل من هذه المشكلات على مر العصور ، يعرف المثبتين لقدم العالم ، والمثبتين لحدوثه . ويعرف المثبتين لخلود النفس الإنسانية ، والمثبتين لفنائها . ويعرف المثبتين لوجود الخالق والنافين لوجوده ، ويعرف الجبريين والاختياريين ، ويعرف الماديين والروحانيين ، ولكنه لم يعرف إلا نادراً أولئك الذين يتجاهلون هذه المشكلات ، وينفون كل طرف وما يقابله ، ونحشى أن يفجر بهم الأمر إلى أن يتجاهلوا وجودهم ؛ فإن وجودهم الحسى الذى لا يؤمنون إلا به ليس أبيض من وجود هذه المشكلات في اعتبار كثير من الفلاسفة ؛ فإن « كنت » يقرر .

| أن قضية التصوريين الحقيقيين بهذا الاسم - من المدرسة الأيولية (م ٤ - التنفكير الفلسفي)

إلى الأسقف باركلي - هي أن كل معرفة حسية فهي ظاهرية وأن الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل لأن العقل عندهم حدسي ومعانيه موضوعات حقه [١] - وديكارت يجعل وجوده - ككائن مفكر - أساساً يبنى عليه كل فلسفته بما فيها فلسفته الطبيعية .

وابن سينا - من قبل ديكارت - يقول في آخر النمط الرابع :
[تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدايته ، وبراهنه عن السمات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه .
لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود .

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم : « سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » .
أقول : إن هذا حكم لقوم .
ثم يقول : « أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » .
أقول : إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه [٢] .
وإذا كان « كبت » قد حكم بأن العقل النظري عاجز عن معالجة هذه المشكلات فإنه قد يبحث عن طريق آخر غير العقل النظري يعالج به هذه المشكلات ، وبوساطة هذا الطريق الآخر ، انتهى « كبت » إلى رأى في هذه المشكلات اطمأن إليه .

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة للأستاذ يوسف كرم ص ٢٠٦ .

(٢) ص ٤٨٢ طبع دار المعارف .

وها هو ذا أستاذنا الدكتور إبراهيم مذكور يشرح لنا الطريق التي انتهت بـ « كفت » إلى ما اطمأن إليه ، يقول :

[بعد أن حدد « كفت » فكرة الواجب وشرح حقيقتها تبين أنها - وهي من أصل علوى - فى حاجة إلى دعامة دينية ميتافيزيكية . فوضع كتابه « نقد العقل العملى » ليوضح فيه دعائم الأخلاق .

وهذه الدعائم ثلاث : حرية الإرادة . وخلود الروح . ووجود الله . .
وذلك لأن قوانين الواجب العقلية تستلزم إرادة حرة مستقلة تصدر عنها كل الأوامر المطلقة .

وقيامنا بواجباتنا المختلفة يشهد بأننا أحرار فى كل ما نريد ، ولولا تلك الحرية ما كان للتكليف والالتزام أى معنى .

وإذا كانت العلوم الطبيعية تعتمد على السببية فإن الأخلاق تفسح المجال للحرية . وميدان كل منهما مختلف . فالأولى تنصب على عالم الواقع ، وتتصل الثانية بما وراء الواقع .

ومن جهة أخرى ، بأدائنا للواجب نصبح أهلا للسعادة والخير الأسمى ، ولكن الحياة الدنيا فى قصرها لا تسمح بتحقيق السعادة كاملة ، فلا بد لنا أن نسلم بالخلود كي تتم السعادة للنشودة .

وأخيراً تقتضى العدالة أن تكون السعادة موزعة بين الناس على حسب استعدادهم وأدائهم لواجباتهم ، وفى هذا ما يستلزم وجود قوة عظمى تشرف على توزيع الخير والسعادة بالتسلسل بين الناس .

فالواجب ، والخير الأسمى ، والسعادة ، تقودنا حتماً إلى التسليم بـ :
الحرية ، وخلود الروح ، ووجود الله^(١) .

(١) دروس فى الفلسفة التوجيهية ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

ويقول الأستاذ يوسف كرم - أثناء حديثه عن « كنت » :-

[إن العقل هو الذى يمدنا بمعنى الواجب الذى هو الركن الركين فى الأخلاق .

أما معانى الله والنفس والحرية والخلود ، التى كانت الفلسفة السلفية تقيم الأخلاق عليها ، فلا سبيل إلى اعتبارها أساساً لها بعد أن بين « نقد العقل النظرى » استحالة العلم بها .

على أنه يمكن الإيمان بها إذا أدى بنا إليها تحليل المعانى الأخلاقية أنفسها فتبين الميتافيزيكا على الأخلاق ، بدل أن تبني الأخلاق على الميتافيزيكا^(١) .
هكذا يسمى « كنت » إلى إيجاد حل لكبريات المشكلات الميتافيزيكية عن طريق العقل العملى بدلا من العقل النظرى .

وليس من حق أحد أن يعيب على « كنت » صنيعة ؛ فإن من حق كل باحث أن يسلك الطريق التى يراها كفيلة بالإيصال إلى الغاية المرجوة ، فوقف « كنت » سليم من حيث اختياره للطريق التى تبدو له صلاحيتها ؛ وليس لأحد أن ينسكرك عليه حتمه فى هذا الاختيار ومن أراد أن يعيب عليه فليبين ما عسى يكون فى الطريق التى اختارها من عجز أو قصور .

وعندى أن هذه المحاولة من « كنت » تعتبر فتحاً لباب جديد يطل على الحقيقة ، وكأن الحقيقة نفسها لها من قوة الظهور والإنضاح ما يجعل فى قدرة الباحثين عنها ما يمكنهم من الإطلاع عليها من عدة جهات ، وييسر لهم وسيلة العثور عليها .

هذا هو موقف « كنت » اعتراف بالمشكلات للميتافيزيكية ، واكتشاف طريق جديد لحلها .

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

أما الوضعيون فيبعد أن استعاروا من « كفت » شرحه للاستحالة العقلية المترتبة على القول بقديم العالم ، والمترتبة على القول بحدوثه ، وشرحه أيضاً للاستحالة المترتبة على القول بأن للعالم سبباً أخيراً ، والمترتبة على القول بأنه ليس له سبب أخير ، لم يحاولوا كما حاول « كفت » الوصول إلى حل لهذه المشكلات ليستبين معه حدوث العالم أو قدمه ، ووجود خالق له ، أو عدم وجوده ، من طريق آخر لا يصطدم بعقبات مثل التي اصطدم الطريق الأول بها ، أو يعلنوا بحجزم عن الوصول إلى حل من أى طريق .

لإنهم بدل أن يفعلوا هذا أو ذاك ، فعلوا ما تفعل النعامة حين ترى صائدها فتتشاغل عنه وتتجاهل وجوده ، ثم تقنع نفسها بأنها إذا لم تره ، فلن يكون موجوداً ، هكذا فعل الوضعيون ، حيث ضربوا إحدى الإستحالاتين بالأخرى وتخلصوا منهما جميعاً ، وقالوا :

كذب ، أو دون الكذب ، هراء ، كلام فارغ ، لغو من القول ، رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول .

وذلك لأن كلا الفرضين لم يجد - في نظرهم - إلى الصحة سبيلاً ، فكلا الفرضين إذن ساقط عن درجة الاعتبار ، ونتيجة لذلك تكون المشكلة كلها ساقطة عن درجة الاعتبار ، وأحق ما توصف به أنها عدم محض ليس لها من الوجود نصيب .

ألا إن ضرب حجج القائلين بقديم العالم ، بحجج القائلين بحدوث العالم ، واللبجاء نتيجة لذلك إلى نفي القدم والحدوث معاً ، لا يعدو موقف السوفسطائيين الذين حدثنا عنهم تاريخ الفلسفة قائلًا :

[كانوا يعارضون المذاهب الفلسفية بعضها ببعض ، وينتقدون حجج أحدها بحجج الآخر ، دون أن يشتغلوا هم بالفلسفة .

وبعارضون العقائد والأخلاق ، والمادات ، بعضها ببعض ، عند مختلف الشعوب .

فشككوا الناس في العقل ، والحق ، والخير ، والشر ، والعدل ، والظلم .
ودافع بعضهم عن الشهوة الأمارة بالسوء فسامها الطبيعة ، وحيدوا الرجل القوي الذي يتبع طبيعته غير حافل بالمبادئ الخلقية ، وعللوا هذه المبادئ بأنها اختراع العامة ضعاف النفوس الذين يحاولون أن يحموا وراءها ، دون بطش القوى ^(١) .

وفي هذا النص تحليل واضح لهذه النزعة السوفسطائية الهدامة ، فهم :
أولاً : ليسوا فلاسفة ؛ لأنهم لم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن الحقيقة .
ثانياً : لم يصارحوا غيرهم بموقفهم الحقيقي ، وهو يتلخص : إما في العجز عن مواجهة الحقيقة ، وإما في الكسل عن البحث عنها ، ثم ادعوا أن الحقيقة غير موجودة بحجة أن الباحثين اختلفوا في شأنها .

ثالثاً : صنعوا مع العقائد والأخلاق مثل ما صنعوا مع الفلسفة ، فعارضوا بعضها ببعض ، واتهموا معها بمثل ما اتهموا مع الفلسفة ، فليس لهذه العقائد ، ولا لهذه الأخلاق ، وجود حقيقي ، وإنما هي من صنع الضعاف أرادوا أن يحموا فيها من بطش الأقوياء فيجب سحقها وسحقهم .

رابعاً : أعلنوا عن احترام الشهوات البهيمية وضرورة تقديسها .
والإستهانة بالقيم الدينية والأخلاقية والفلسفية في سبيلها .
فهل هناك كبير فرق بين الوضعيين سوفسطائي القرن العشرين ، وبين أسلافهم القدامى ؟

إن الوضعيين قد شيعوا الفلسفة ، وأهالوا عليها التراب ، فهي ليست

بذات موضوع ، وهم ليسوا فلاسفة ، لأن الاشتغال بالمعوم لغو : [أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً]^(١).

وما دامت القيم الروحية والمعنوية سواء كانت ديناً أو أخلاقاً أو فلسفة ، ليست علماً ، فهي لغو من القول .

وإذن فالشهوات البهيمية ، والقوة الغشوم ، قد حلت من قيودها وأطلق لها العنان .

ما أشبه الليلة بالبارحة ، فصورة الأمس عن السوفسطائيين هي صورة اليوم عن الوضعيين ؛ إن مهمتهم أن يتصيدوا الأقوال المتعارضة ، ليقابلوا بعضها ببعض ، ويقولوا : أنظروا ماذا نأخذ وماذا ندع ؟ فهم يتصيدون مثلاً ما يقوله أصحاب نظرية قدم العالم ، ضد نظرية الحدوث ، ويتصيدون ما يقوله أصحاب نظرية حدوث العالم ، ضد نظرية القدم ، ليرفعوا عقيرتهم صائحين :

هاهى ذى نظرية القدم باطلة ، وهاهى ذى نظرية الحدوث باطلة ، فلنوصد باب البحث فى هذه الأمور ، ولننح الفلسفة من الوجود .

لقد حكم تاريخ الفلسفة على من يفعل ذلك بأنه غير فيلسوف ؛ لأنه لم يقارب المشكلة بل وقف بعيداً عنها ، كمثل قاض رأى متخاصمين أخذ كل منهما بخناق الآخر ، فاعتبرهما معاً ظالمين ، ونحاهما عن مجلسه ، دون أن يفتش عن سبب الخصومة ، ويعرف ما قام به كل واحد منهما ضد صاحبه ، وقضى بأن يدخل السجن كلاهما .

إن هذا القاضى لم يباشر عمله كقاض عادل ، وظل جاهلاً بقضية الرجلين رغم أنه قد قضى فيها بما قضى .

كذلك من يقول : إن هذا الرأي باطل ؟ لأن خصومه يعترضون عليه ؛
دون أن ينظر في هذه الاعتراضات ، ويعرف حظها من الصواب والخطأ .
وإن الرأي المقابل له أيضاً باطل ؛ لأن خصومه يعترضون عليه ، دون أن
ينظر أيضاً في اعتراضاتهم ، ويعرف حظها من الصواب والخطأ .

ثم يحكم نتيجة لكل ذلك بأن المشكلة كلها ساقطة ؛ لأن طرفيها باطلان ..
إنما هو كحاطب ليل يخلط الغث بالثين ، ولا يفارق وضعه وضع الجاهلين.
بالمشكلة . ولقد ربأ « كنت » بنفسه عن مثل هذا الموقف ، فحاول أن يتعرف
على الحق من بين هذا الخلاف ، ولما لم يسعفه طريق بحث عن غيره .

أما الوضعيون فقد كرروا موقف السوفسطائيين ، والتاريخ يعيد نفسه ..
وما أظن الحق يبعد كثيراً عن يخلص في طلبه . وإذا كان « كنت » قد ذهب
إلى أن المشكلات الميتافيزيكية مستعصية على الحل من طريق العقل النظري ،
فما ذاك - فيما أظن - إلا لأنه أراد أن يفتح في الفلسفة فتحةً جديداً ؛ لأنه أنس
من نفسه القدرة على ذلك ، فترك باباً أكثر الداخلون فيه والخارجون منه ، حتى
لا يتوارى في زحمة السائرين ، ويسير على نهج سبقه إليه كثيرون ، وإلا فما هي
الصعوبة في القول بأن العالم قديم ، اقتضت وجوده في الأزل إرادة قديمة ؟
أو في القول بأن العالم حادث ، اقتضت وجوده فيما لا يزال إرادة قديمة ؟
فيكون كلا الطرفين ممكناً ، وليس أحدهما واجباً ، والآخر مستحيلاً .

ویمجبني في هذا الشأن قول القديس « توما الأكويني »^(١) الذي يصور
الأستاذ « يوسف كرم »^(٢) نظرية الخلق عنده على الوجه الآتي :

(١) أحد فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين عاش ما بين سنة ١٢٢٥
وسنة ١٢٧٤ م .

(٢) في كتابه « الفلسفة في العصور الوسطى »

[١] — كل موجود — ما خلا الله — مخلوق ؛ من الله ضرورة ؛ لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحداً ؛ فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه موجود بالمشاركة .

وليس الوجود بالمشاركة ، صدوراً عن ذات الله ، كما تقول الأفلاطونية الحديثة ؟ لأن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً ، فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله .

ومن هذه الناحية أيضاً يسقط مذهب وحدة الوجود الذي يعتبر العالم مظهراً لله .

أما قول ابن سينا : « إن من شأن الواحد دائماً ، أن يصدر عنه واحد » فيصدق على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الإرادى ، الذى يفعل بالصورة المعقولة ، ولما كان الله يتمثل أموراً كثيرة ، فهو يقدر أن يفعل أشياء كثيرة . يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض ؛ لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له بالذات . ولئن كان المخلوق الموجود متناهياً ، فإن المسافة بين اللاوجود ، والوجود ، لا متناهية ؛ فالخلق يقتضى قدرة لا متناهية ؛ لذلك كان خاصاً بالله وحده .

ب — وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، وأنه يريد غيره بالاختيار ، فهو ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم : لا أن يكون قديماً ، ولا أن يكون حادثاً .

وهذا بحسب الخلاف الطويل العنيف بين أنصار القدم ، وأنصار الحدوث ؛ ذلك بأن البحث العقلى فى الإرادة الإلهية لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية . أما الاختيار فليس يكشف عنه سوى الله ، وقد فعل ؛ إذ أوحى أن العالم حادث .

ولكن من جهة العقل البحت ، القدم والحدوث ممكنان على السواء .
ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر .
فلئن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم ، وكان فاعلا بذاته على ما يقول
أنصار القدم ، إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادراً عنه إلا بحسب
ما استقر في إرادته .

أما أدلة «أرسطو» فليست برهانية ، وقد صرح هو في كتاب الجدل
بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية .

هكذا تبدو المشكلة ، هينة سهلة ، رغم اللون القاتم الذى صورها به
« كنت » ليبرر عدوله عن الطريق الذى ولجّه الأقدمون ، إلى طريق آخر زعم
أنه الطريق الوحيد للأمن ؛ ليظهر فى الميدان بطلا يشار إليه بالبنان ، ويُعقد
عن ذكر محامد غيره اللسان .

وقد استعار الوضعيون من « كنت » جانباً ، وتركوا جانباً ، استعاروا
منه الجانب السلبي ، وتركوا الجانب الإيجابي ، استعاروا منه القول باستحالة
مكان وزمان خالين ، ولعل « كنت » فى الزمان والمكان اصطلاحاً يقضى
باستحالة خلوهما . ولكن ما رأى الوضعيين فى الزمان والمكان ؟ وهل لم
فيهما اصطلاح خاص يقضى باستحالة خلوهما ؟ عليهم أن يبينوا ذلك ، وأن يبينوا
اقتضاء هذا الاصطلاح لاستحالة خلوهما الزمان والمكان ، وبدون هذا البيان
يكون ادعاؤهم استحالة خلوهما الزمان والمكان ، دعوى خالية من الدليل ،
لعلهم استعاروا أيضاً رأى « كنت » فى الزمان والمكان ، كما استعاروا رأيه
فى استحالة خلوهما ، عليهم أيضاً أن يبينوا ذلك وأن يبينوا أيضاً : هل رأهم
فى كل من الزمان والمكان هو رأى « كنت » يستعملونه فى كل مجالات
تفكيرهم ؟ أو يستعملونه فى هذه المسألة خاصة ، ثم لم رأى غيره يعملون
عليه فى المجالات الأخرى ؟ .

إنا لنرى حاجة إلى أن نعرف من الوضعيين وعنهم كل هذه الأمور ،
وأن نعرف أيضاً لماذا لم يتابعوا « كفت » إلى نهاية الطريق فيثبتوا وجود الله
من الطريق التي أثبت ، ثم يحددوا علاقة الله بالعالم على النحو الذي يتأدى
إليه البحث من قدم أو حدوث ؟ .

لعلهم في غير حاجة إلا إلى وسائل الهدم ، يستعمرونها دون بحث
أو تفتيش في مبلغ صحتها وصدقها . أما وسائل البناء ، فهم ألد أعدائها ،
وأخف خصومها ، مادام هذا البناء يشيد صرح الفضيلة والأخلاق والدين .
إن المقام الآن ليس مقام تصفية مشا كل الليتافيزيكا ، وستدعو إلى
إلى ذلك مناسبات تالية . أما الآن فأعود إلى الوضعيين لأسائلهم قائلاً :
إذا كانت استحالة نظرية القدم أقنعت عقلكم برفضها .

واستحالة نظرية الحدوث أقنعت عقلكم برفضها .
فانهيتم أخيراً إلى رفض الطرفين معاً .

فهل تجدون في رفض الطرفين معاً ، رفعاً للنقيضين ؟ .

لو كان هنالك أمر وسط ، بين القدم والحدوث ، لقلنا : إن رفضهم
للحدوث ورفضهم للقدم معاً ، ذهاب منهم إلى هذا الأمر الوسط .

لكن إذا كان الحدوث مساوياً للنقيض القدم ، والقدم مساوياً للنقيض
الحدوث ، وحكم مساوى للنقيض ، حكم النقيض ، فكيف أدرك عقلهم
استحالة ما علق بالقدم من شبهات ؟ واستحالة ما علق بالحدوث من شبهات ؟
ولم يدرك استحالة ما تأدى إليه إنكارهم للقدم والحدوث معاً ، من رفع
للنقيضين ؟ .

فهل لم تبلغ استحالة رفع النقيضين مبلغ استحالة الشبهات التي علق بالقدم
وبالحدوث ؟ حتى يقال : القدم مستحيل ، والحدوث مستحيل ، ولا يقال :
الجمع بين رفعهما معاً مستحيل ؟

يا لله ! هل فى الوجود شىء أفظع وأشنع من الجرأة على الحق يكون أباحج ناصعاً ، فيحاول العناد والمكابرة ، ستره وإخفاءه ؟ .

وأزيد الأمر وضوحاً فأقول : إن العالم الذى يحكم الوضعيون عليه ، بأنه لا حادث ، ولا قديم ، موجود ، هو هذه الأرض ، وهذه الشمس ، وهذا القمر ، وهذه النجوم ، الخ . الخ .

ومع وجوده يحكم عليه الوضعيون بأنه لا حادث ولا قديم ، لأن قدمه قامت ضده شبهات ، وحدوثه قامت ضده شبهات .

ولو كان العالم معدوماً ، لصدق عليه نفي الشىء ونقيضه ، مثل ما يقال إن كتابى الذى لم أولفه بعد ، لا هو داخل الدار ولا خارجها .

فهذه القضية صادقة رغم اشتغالها على رفع النقيضين معا ، لكنه لما كان موضوعه معدوماً ، صبح أن يسلب عنه كل شىء ؛ لأن المعدوم لا يثبت له شىء .

أما لو كان الكتاب موجوداً بالفعل ، فلا يصح أن يقال عنه : إنه ليس داخل الدار ولا خارجها ، كذلك هذا العالم للوجود لا يصح أن يقال عنه إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، كما لا يصح أن يقال : إن نافذة البيت الموجود فى طريق كذا ، لا هى مفتوحة ولا هى مغلقة ، والأمر فى ذلك بالغ حد البدهاة .

فإن كان الوضعيون يقصدون أن يقولوا : إن العالم ليس حادثاً ، ولا قديماً ، أى أنه ليس كذلك فى علمنا ، لا أنه ليس كذلك فى نفس الأمر ؛ لأننا عاجزون عن إدراك حقيقة نفس الأمر ؛ كانوا متفقين مع « كنت » لكن صاحب النص صرح أن الوضعيين و « كنت » يختلفون فى هذه النقطة ؛ ف « كنت »

يقضى بعجز العقل النظري عن معرفة وجه الحق في هذه المشكلة واضرابها؛ لا بأن المشكلة في ذاتها غير قائمة؛ ولذلك دار حول هذه المشكلة واضرابها يحاول حلها من طريق العقل العمل.

أما الوضعيون فهم يرون أن مشاكل الميتافيزيكا كلها غير قائمة، فهي في نظرهم، خرافة، وهراء، ولغو، وأحط منزلة من الكذب؛ ورموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول.

فهم - إذن - ملتزمون أن العالم في واقع أسره، لا هو حادث، ولا هو قديم، وإن أدى ذلك إلى رفع النقيضين. ولعلمهم أنوا من العلم ما لم يؤته أحد غيرهم؛ فإن استحالة رفع النقيضين ليست موضعاً لخلاف بين العقلاء.

وربما يقال: عذرهم أنهم لم يصرحوا بوقوع رفع النقيضين، وربما لزمهم ذلك استنتاجاً من بعض عباراتهم، ومن المقرر أن لازم المذهب ليس بمذهب. لكنهم صرحوا بأن العالم الموجود ليس بحادث ولا بقديم، فأى شيء يكونه هذا إن لم يكن رفعاً للنقيضين؟

وإذا انتهى الوضعيون إلى أنه لا بأس أن يرفع النقيضان معاً؟ فإننا نكون قد اتهمنا معهم إلى نتيجة، هي أنهم خلق آخر غيرنا.

* * *

ويكاد لا يستقيم الأمر لهؤلاء الناس، فبينما تراهم يصرحون بأن الميتافيزيكا خرافة، وهراء، ولغو من القول، وكلام فارغ، ودون الكذب منزلة، ورموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول، وأنها ليست بذات معنى؟ إذا بك تحس في عبارة من مثل قولهم:

[وانظروا إلى نقيضة أخرى من هذه النقااض التي لا ممدوحة للإنسان من التورط فيها إذا هو جاوز حدود خبراته ... الخ].

فإنها تشير إلى أنهم يؤمنون بأن الإنسان له مجال يستطيع أن يعمل فيه ، وأن وراء هذا المجال مجالات أخرى ليس في وسعه أن يعمل فيها ، وأن الحد الفاصل بين هذا المجال وتكلم المجالات ، هو الخبرة الحسية . فإدام الإنسان يعمل على هدى حواسه فهو آمن من العثار ، وإذا هو عمل فيما لا يخضع لهذه الحواس ، تورط فيما لا قدرة له عليه .

وهذا - إن صح تحليلنا لعبارتهم - يكاد يشعر المرء بأنهم يردون الأمر إلى عجز الإنسان وعجز وسائله عن أن يعالج صنوفاً شتى من المشكلات ؛ لا إلى إنكار هذه المشكلات .

وإن صح كل ذلك ، فإنه يدل على أن هؤلاء الناس أحياناً يغلبهم الحق ، فيجترى على ألسنتهم ، ويسيل على أسنة أقلامهم ، وأحياناً أخرى يفتزعهم العناد والمكابرة من حظيرة الحق ، فيتنكرون له ويشيرون في وجهه . ولكن لأن الحق غالب فإنهم لا يلبثون حين تغلب عليهم نزعة العناد والمكابرة أن يتورطوا في أقوال تأباه البداهة .

وإذا كنا قد وصفنا العبارة السالفة الذكر بأنها حق ؟ فنحن حيث وصف الإنسان بأن له حدوداً يقف عندها علمه ، ولا يستطيع أن يتجاوزها .

لا من حيث إن الإنسان محصور في حدود حواسه ؟ فما لا شك فيه عند غير الوضعيين أن للإنسان عقلاً هو مصدر من مصادر المعرفة ، كما أن له حواس هي أيضاً كذلك : ومن العقل استقيناً معرفة أشياء كثيرة ، كالحكم بأن المساويين لشيء واحد متساويان ، وكالحكم بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

بل إن الحكم بأن الإنسان لا يستطيع أن يجاوز حدود خبراته الحسية

الذى هو شعار الوضعيين وأساس مذهبهم ليس فى وسع الحس أن يقول
أمر النظر فيه ، وهو إذن حكم عقلى .

* * *

والأمر فى المثال الثانى - الذى ذكره صاحب النص - وهو كون العالم
بحاجة - أو ليس بحاجة - إلى سبب يمتحه الوجود ، كالأمر فى المثال الأول .
فالعالم فى واقع أمره ، لا يخلو من أن يكون بحاجة إلى سبب أو مستغنياً
عن السبب . والقول بخلوه عنهما معاً قول برفع النقيضين معاً ، وهو بديهى
الاستحالة .

بقى أن نقول : هل لنا سبيل إلى علم ذلك ؟ يقول « كنت » : إن هذه
المشكلة هى إحدى المسائل الميتافيزيكية ، التى لا سبيل إلى العلم بها عن طريق
العقل النظرى . ولكن ما لا يعرف عن طريق العقل النظرى قد يعرف عن
طريق غير طريق العقل النظرى . وليس من حق أحد أن يعترض على من
يقلب الأمر على وجوهه ويفتش عن أوثق الطرق المؤدية إليه ، ثم يختار
أنسبها لنفسه ، وأوفقها لطبعه .

ويرى غير « كنت » أن العقل النظرى قادر على أن يحل المشاكل
الميتافيزيكية ، ولا اعتراض أيضاً على من يرى هذا الرأى ، إلا من جهة
عدم وثاقة البرهان ، إن كان استدلاله نازلاً عن درجة البرهان . وربما كان
هنالك من لا يجد أمامه باباً يفقد منه إلى هذه المشاكل فيقف حائراً أمامها معترفاً
بمجزئه عن حلها . ولا اعتراض على مثل هذا أيضاً مادام لا يجد الوسائل الكافية
للبيت فى هذه المشاكل .

كل أولئك موقفهم معقول . أما الوضعيون الذين توقفوا عن حل
المشاكل الميتافيزيكية لأنهم لم يجدوا لديهم من الوسائل ما ييسر لهم معرفتها ،
فأراحوا أنفسهم منها بإنكار وجودها ، فموقفهم غير مفهوم .

إنهم قالوا : إننا لا ندرى هل للعالم سبب ؟ لأن هذا السبب لا يدخل في حدود خبرتنا الحسية ، ونحن لا نؤمن إلا بما يدخل في حدود هذه الخبرة . ونحن لا ننازعهم في ذلك لأن من يحبس نفسه في الدائرة الحسية يكون من حقه أن يتوقف عن الحكم فيما لا يدخل في نطاق هذه الدائرة .

وقالوا أيضاً : إننا لا ندرى هل العالم مستغن عن السبب ؟ لأن استغناءه عن السبب لا يدخل في حدود خبرتنا الحسية ، ونحن لا نؤمن إلا بما يدخل في حدود هذه الخبرة .

ونحن لا ننازعهم في ذلك أيضاً .

لكنهم استنتجوا من ذلك أن المشكلة بطرفيها لا وجود لها .

ونحن إن سلمنا لهم موقفهم من كل طرف على انفراد ، فليس في وسعنا أن نسلم لهم موقفهم من الطرفين مجتمعين ؟ لأن من يقيد نفسه بقيود تمنعه من الحركة ، يكون معذوراً إذا ظل واقفاً في مكانه لا يتحرك . أما أن يقول : إن الحركة معدومة لا وجود لها ، ويعنى بالحركة التي ينفيها ، الحركة في ذاتها ، لا حركته هو ، فهذا ما لا عذر له فيه .

أرأيت لو أن أعمى سئل عن البيت الذي يجلس فيه . أهو مضبيء ؟ فقال : لا أدري ؟ لأن الضوء لا يدرك إلا بالبصر ، وأنا فاقد البصر .

أكننا نلومه ؟ لا . . .

ولو سئل : أهو مظلم ؟ فقال : لا أدري ؛ لأن الظلام لا يدرك إلا بالبصر ، وأنا فاقد البصر .

أكننا نلومه ؟ لا . . .

لأنه في كل مرة أجاب بما يناسب الوضع الذي هو فيه .

لكن لو جاوز هذا الحد ، وزاد يقول : إن الظلمة والنور معدومان ، لا وجود لهما في عالم الواقع ؛ لأنى لا أحسهما ، أكننا نصدقه ؟ لا . . . لأن ما لا يكون مدركا له لا يلزم أن يكون معدوماً ؛ لأن البصرين يدركون الظلمة حين تكون موجودة في البيت ، ويدركون النور حين يكون موجوداً في البيت ، وإن لم يدركهما الأعْي .

ويبدو موقف الوضعيين صريحاً في إنكارهم لمشاكل الميتافيزيقا ، واعتبارها عدماً صرفاً ، لا شيئاً تعجز العقول عن إدراكه من قولهم :
[ليس ^(١) موقفنا إزاء فيلسوف يقضى في شأن الكون كله بحكم واحد هو أن نصحح له هذا الحكم بحكم سواء ، فثلاً يقول عنه : إنه عقل ، فنقول له بل هو مادة .

بل موقفنا هو أن كل حكم من هذا القبيل الشامل ، هو قول بغير مضمون أو عبارة بغير معنى ؛ ذلك لأن تحقيقها كما هي قائمة في شمولها وعمومها خرب من الخيال ؛ لا لأنها فوق مستطاع البشر ، وأنه لو رزق البشر إدراكاً أوسع ، وأعلى ، وأشد نفاداً ، لاستطاعوا عندئذ أن يتحققوا من صدق مثل هذه العبارة الشاملة بحكمها لأجزاء الكون كله ، بل إن مصدر الاستحالة هنا منطقي صرف .

فما دام هذا الحكم العام ينصب — كما يزعم صاحبه — على الحقيقة الخارجية ، كما هي في الوجود الفعلي ، فلا بد من الرجوع إلى تلك الحقيقة ، ولكن هذه الحقيقة كما تقع في خبراتنا مجموعة كبيرة من أجزاء ، وإذن فهذا الرجوع إليها محال ؛ إلا إذا اكتفين في كل خطوة بالرجوع إلى جزء واحد فقط من المجموعة الكبرى ، ومعنى ذلك أنه لكي يكون الحكم ممكن التحقيق [

(١) نحو فلسفة عليّة ص ٢٣١ .

يجب أن ينصرف الحديث فيه إلى جزئية واحدة من جزئيات الكون فإذا فرضنا بعد ذلك أننا قد أقمنا قائمة طويلة بكافة الأحكام الجزئية التي تقال صدقا عن الوقائع الجزئية ، كانت هذه القائمة شاملة لملئنا بالكون .

ولو نلخصناها في قضية واحدة عامة ، كانت هذه القضية الواحدة في ذاتها بغير معنى ؛ لأن معناها لا يكون إلا إذا عدنا قفصضاها حبة حبة ، وجزءا جزءا .

إنك تستطيع أن تضم مجموعة كبيرة من الكتب بعضها إلى بعض ، ثم تحكم عليها حكما واحدا فتقول : هذه الكتب كلها مسرحيات عربية ، ولكن حكمك هذا في حقيقة أمره إن هو إلا تلخيص لقائمة من الأحكام الجزئية التي ينصب كل حكم منها على كتاب واحد فتقول : هذا الكتاب مسرحية عربية ، وهذا وذلك إلى آخر المجموعة . فالقضية الحقيقية هنا ، القضية التي يمكن التحقق من صدقها بالرجوع إلى واقعها الخارجية ، هي القضية الجزئية التي من هذا القبيل .

أما تلخيص عدد من القضايا الجزئية في عبارة واحدة فإن أفاد في اختصار الحديث وسرعة التفاهم ، إلا أنه — كذا والصواب فإنه — لا يشير بذاته إلى شيء معين من أشياء العالم .

وإذن فهو — كما هو في تعميمه — بغير معنى ، ولا يكتسب معنى إلا إذا حولناه مرة أخرى إلى مفرداته [.

هكذا بصرح النص بأن الحكم على الكون كله بحكم واحد — ككونه قديما أو حادثا — مستحيل ، ولا يرجع الأمر في هذه الاستحالة إلى عجز البشر عن الوقوف على حقيقة أمر الكون في مجموعة من هذه الجهة ، بل يرجع إلى أن الوقوف على حقيقة أمر الكون في مجموعة ، من جهة كونه حادثا أو قديما ، مستحيل استحالة منطقية .

ولكى نعرف معنى الاستحالة المنطقية التى يقصد إليها فى هذا المقام ، نرجع إلى ما شرحها هو به حيث يقول :

[إن هنالك ثلاثة أنواع من الاستحالة :

أولا : الاستحالة المنطقية . . . وهى لا تقال إلا على جملة فيها شيء ونقيضه فإذا قلت مثلا — : « إن المربع له أربعة أضلاع ، وليس له أربعة أضلاع » كنت بذلك تقول عبارة مستحيلة منطقيا ؛ لأن ألفاظها ينقض بعضها بعضا ؛ كذلك قولك : إن الدائرة مربعة قول مستحيل منطقيا ؛ لأننا لو حللناه بأن وضعنا مكان « الدائرة » تعريفها ، ومكان كلمة « مربعة » تعريف المربع ، ألفينا أنفسنا بإزاء كلام ينقض بعضه بعضا ؛ لأنك عندئذ تكون بمثابة من يقول : إن الخط المنحنى هو فى الوقت نفسه خط مستقيم ، أى أن الخط المنحنى ليس خطا منحنيا . . .

ثانيا : استحالة تجريبية : وهى استحالة تكون فى الجملة إذا كانت تقرر شيئا يناقض قانونا من قوانين الطبيعة ، كما استخلصتها الملاحظة والتجارب .

فن قوانين الطبيعة أن الماء يغلى فى درجة مائة ، وهو فى مستوى سطح البحر . وإذا قال قائل : إن الماء لا يغلى فى درجة مائة وهو فى مستوى سطح البحر ، كان بذلك يقول ما هو مستحيل من الوجهة التجريبية ، وإن يكن غير مستحيل من الوجهة المنطقية ، فالقول لا تناقض فيه ، أى أن لفظا من ألفاظه لا يناقض لفظا آخر ، وكانت الاستحالة تكون منطقية لو قال القائل : « إن هذا الماء الذى أمامى يغلى ولا يغلى » لكنه يقول عبارة بين أجزائها اتساق ، وكل ما فى الأمر أنها عبارة تقدم صورة للواقع غير الصورة التى قررتها التجربة العلمية

ثالثا : استحالة فنية ، وهى الحالة التى لا يكون القول فيها مستحيلا من

الناحية المنطقية لخلوه من التناقض بين أجزائه ، وكذلك لا يكون مستحيلا من الناحية التجريبية لعدم تعارضه مع أى قانون من قوانين الطبيعة .

ولكنه فى الوقت نفسه قول مستحيل الصدق من الناحية الفنية فى الظروف الحاضرة ؟ لأن الوسائل العلمية والأدوات المخترعة لا تعين الآن على قيام الحالة التى تصنفها العبارة المذكورة ، لكن تلك الوسائل والأدوات قد يصيبها التقدم فيما هوأت من الزمن فيصبح ممكنا ما هو اليوم مستحيل التنفيذ . فاسفر إلى القمر مستحيل حتى الآن لا لأن قولى « سافر فلان إلى القمر » فيه شيء من التناقض الذى ياباه المنطق ، ولا لأن السفر إلى القمر فيه ما يتعارض مع قوانين الطبيعة ، وكل ما فى الأمر أن الأدوات الفنية المعينة على ذلك لم تكمل بعد وقد تكمل فى المستقبل ، وقد لا تكمل ، وإذن فالاستحالة هنا لا هى منطقية ، ولا هى تجريبية ، ولكنها فنية . وزوالها مرهون بالزمن وتقدم العلم ^(١) .

فالاستحالة المنطقية هى التى درجت كتب المتقدمين على تسميتها استحالة عقلية ، والاستحالتان الأخريان هما اللتان تسميهما الكتب القديمة إستحالة عادية أى لم تجر العادة بها .

ونعود بعد هذا إلى قوله : إن الحكم على الكون كله حكما واحداً - كالقول بأنه قديم ، أو حادث - مستحيل إستحالة منطقية ، أى مستحيل إستحالة عقلية ، فليس الأمر فى هذه الإستحالة راجعاً إلى ضعف ملكات الإنسان ، ولكنه راجع إلى طبيعة الحكم نفسه ، فالحكم على الكون كله حكما واحداً ، بأنه حادث أو قديم مثلا ، هو كالحكم : بأن الخط المستقيم خط

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٦٥ .

منحن ، أو كالحكم بأن عدداً ما ، هو زوج وفرد معاً ، أو كالحكم بأن الماء الذى أمامى يغلى ولا يغلى .

وإننا لانرى فى الأمر إستحالة على هذا النحو حتى لو احتكنا إلى مذهب الوضعيين أنفسهم ، أليسو يقررون أن الوجود هو مايقع فى مجال الخبرة الحسية ، وأن ما لايقع فى مجال الخبرة الحسية فليس موجوداً . ومعنى ذلك أنهم يعترفون بالوجود للمادى وحده ، وأن الوجود لايد أن يكون مادة ، فالكون إذن كله مادة .

فإذا نظرنا إلى الكون من هذه الجهة ، أى من جهة كونه مادة ، وحكنا عليه من هذه الجهة بأنه حادث مثلاً فقلنا : المادة حادثة . هل يكون هذا الحكم مستحيلاً إستحالة منطقية ، أى إستحالة عقلية ، مثل قولنا : الماء الذى أمامنا يغلى ولا يغلى . ومثل قولنا : الخط المستقيم منحني ، وتكون إستحالته راجعة إلى مجرد أنه حكم على الكون ككل ؟ ولم كان هذا الحكم مستحيلاً ؟ إن قولنا : « الماء يغلى ولا يغلى » فيه جمع بين النقيضين . وهل فى قولنا : « المادة حادثة » جمع بين النقيضين ؟ إن أسوأ مايمكن أن يوصف به هذا الحكم : أنه خطأ ، غير مطابق للواقع ، ليس له دليل صحيح يؤيده ، أما أن يكون مستحيلاً عقلاً ، ومستحيلاً إستحالة منطقية ، فذلك مالا نجد إلى علمه سبيلاً ، لكن ليس يلزم من عدم علمنا بهذه الإستحالة ، أن لاتكون موجودة فى علم الوضعيين ففوق كل ذى علم عليهم .

* * *

وفى معرض الحديث عن كيفية علمنا بالكون يذكر صاحب النص السابق أقوالاً أربعة يلخصها فيما يلى :

[قطب الرحى فى علمنا بالعالم الخارجى ، هو الإدراك الحسى للواقعة التى بها تتحقق القضية التى نكون بصدد تحقيقها .

فإن كانت القضية تتحدث عن فرد جزئي معين ، محدد بنقطة من مكان ولحظة من زمن ، كان تحقيقها معتمداً على إدراكنا لهذا الفرد الجزئي الذي تحدثنا عنه القضية لكي نستيقن من صدقها برجوعنا إلى الأصل الحسي الذي جاءت لتتحكى عنه .

أما إن كانت العبارة المراد تحقيقها لا تتحدث عن فرد بذاته كأن تكون عبارة كلية تتحدث عن فئة بأسرها من الأفراد أينما وجد هؤلاء الأفراد مكاناً وزماناً ، لم تكن تلك العبارة في حقيقة أمرها ، قضية بالمعنى اللطقي لهذه الكلمة ؛ لأنها في هذه الحالة لا تكون بذاتها ممكنة التحقيق ، إلا بعد تحويلها إلى قضايا جزئية فردية تتحدث كل منها عن كائن واحد ^(١) [

هاهوذا يرسم لنا طريق العلم بالعالم الخارجى ، ويأخذ العالم الخارجى ككل ، وهو يلحظ العالم الخارجى ككل أيضاً في قوله في فهرست الكتاب [علمنا بالعالم الخارجى] .

حقيقة إنه لم يذكر - في النص - وسيلة من وسائل الإدراك تسلط على العالم ككل ، بل جعل وسيلة الإدراك مركزة على الأفراد الجزئية كل فرد على حدة .

لكنه استشعر في هذه الوسيلة صعوبة حكاها قائلاً :

[وما دمنا نجعل الإدراك الحسى للواقعة الجزئية أساساً الأخير ، فلا بد لنا هنا من كلمة عن الإدراك الحسى نفسه ، كيف يكون في ذاته مبرراً كافياً للوثوق من أن الواقعة المدركة عن طريقة موجودة وجوداً فعلياً ، وقائمة في دنيا الأشياء ؟]

(١) نحو فلسفة عليّة ص ١٩٦ .

ثم يعيد التعبير عن هذه الصعوبة في صيغة أخرى قائلا : [وسؤال الفلاسفة في هذه الحالة هو :

وما الذى يبرر لك أن تجعل الإدراك الحسى وسيلة مأمونة في تبليغك عما هو قائم في العالم الخارجى ؟]

والحق أن هذا السؤال يثير صعوبة ربما كانت أخطر ماتواجهه الفلسفة من صعوبات ، ولكنها رغم ذلك لا تمس مشكلتنا الراهنة من قرب . إنما الذى يمس مشكلتنا الراهنة - وهى إمكان الحكم على العالم ككل ، أو عدم إمكان ذلك - هو ما تعرض له من قول أثناء مجابهته بهذا السؤال الخطير ، لقد قابل هذا السؤال قائلا :

[والحق أن الإنسان - فيما يبدو - يميز لنفسه في حالات كثيرة ، من حياته العقلية ، أن يقفز إلى نتائج لا تبررها له المعلومات التى بين يديه . فليس الأمر مقصوداً على استدلاله وجود شيء في الخارج مادام قد وجد عنده إحساساً معيناً .

بل هنالك مجموعة أخرى من الحالات العقلية ، الشبيهة بحالات الإدراك الحسى ، في وثوبها الظاهر من معلوم إلى مجهول .

فشبيه^(١) بانتقال من المعطيات الحسية إلى الحكم بوجود الأشياء الخارجية انتقال من خبرة نفسية أمارسها الآن إلى حوادث أقول عنها إنها قد حدثت في الماضى . فهأنذا - مثلاً - أستحضر أمام ذهنى لقاء تم بينى وبين صديق ،

(١) ليست هذه المسألة التى يشبهها بمسألة الاستدلال بالإحساس على وجود شيء في الخارج إلا استدلالاً بالإحساس على وجود شيء في الخارج ، فهى نفس المشبه به أو جزئية من جزئياته ؛ ولذا فذكرها في مساق تعداد أمور مشابهة للمسألة الأولى عشرة نظر .

وحواراً دار في ذلك اللقاء . هذا كل ما لدى الآن : خبرة نفسية من نوع معين ، لكنني أجاوز ما لدى لأقول إن هذه الخبرة الراهنة « تذكر » لحادث مضى .

وشبيه به أيضاً أن أرى سلوكاً معيناً لشخص أشاهده فأقول : إن هذا الشخص غاضب ، فكأنما انتقلت مما أراه إلى ما لست أراه ، من وضع خاص في ملامح وجهه إلى خبرة نفسية في جوفه .

بل شبيه به كذلك انتقالنا — في البحث العلمي — من حالات جزئية نشاهدها في العمل ، إلى قانون عام ، مع أننا لا نشهد إلا تلك الحالات الجزئية . أما القانون فلا يقع لنا في خبراتنا الحسية ذاتها .

كل هذه أمثلة مختلفة لمشكلة منطقية واحدة وهي :

ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التي نمارسها فعلاً إلى ما ليس منها ؟ [

— حتى الآن ، لم يحاول صاحب النص أن يقابل السؤال بجواب ، بل على العكس من ذلك أضاف للسؤال جملة أمثلة ، تزيد السؤال قوة ، وتزيد المستول حيرة ، وبعد ما وصل بالسؤال إلى هذا الحد ، وضع له الجواب قائلاً : [والظاهر أننا لو حللنا المشكلة في إحدى مظاهرها ، كان ذلك بمثابة حلها أيضاً في سائر المظاهر] .

وهل وجد الحل لإحدى المظاهر ؟ أم لم يوجد بعد ؟ .

هذا ما سنتابعه معه ؛ لأن لنا فيما سوف ينتهي إليه مناقشة نافعة . إنما الذي يهمنا هنا هو قوله :

[إننا لو حللنا المشكلة في إحدى مظاهرها ، كان ذلك بمثابة حلها أيضاً في سائر المظاهر] .

فهذا القول يفيد أن إحساسنا بالقلم إذا أمكن أن يستدل به على وجود

حقيقى للقلم خارج إحساسنا ، كان ذلك كافياً فى أن إحساسنا بالكتاب يستلزم وجود الكتاب خارج إحساسنا ، وإحساسنا بالجامعة كذلك ، وإحساسنا بالنهر وبالسما وبالجبل . . . وهكذا الخ الخ . أى أن إحساسنا بكل شىء دليل على وجود كل شىء .

وإذن فهو يميز الحكم على كل ما يحس دفعة واحدة ، كأن تقول : المادة إذا وقع الإحساس بها ؛ كانت موجودة فى الخارج . وهذا حكم على عام ، وكان قد حرمه على غيره ، بل قد حرمه على نفسه أيضاً فى مواضع من الكتاب ، ولكنه عاد — لست أدري أعن قصد ؟ لأن الضرورة ألجأته ؛ أم عن غير قصد — على أن صاحب النص يعود فى موضع آخر ، فيتخذ الكون ككل موضعاً لأحكامه ، يقول :

[لقد شهدت الفلسفة اليونانية القديمة أعلاماً من رجالها كانوا — وكأنهم الأنبياء — ينفذون ببصائرهم إلى كنه الحقيقة الكونية ، فيصفونها بمثل ما يصفها به علم الطبيعة الحديث ، لولا أنهم كانوا يتحدثون بلغة الكيف ، وهذا العلم الحديث يتحدث بلغة الكم .

فن الفلاسفة الأقدمين من أدرك أن الكون قوامه عناصر مختلفة بدأت حين كان كل عنصر متجانس على حدة ، ثم دبّت فيها الحركة فأخذت تنزع بعضها ببعض حتى أصبح الشئ الواحد مكوناً من خليط من عناصر قد يصعب فصلها بعضها عن بعض .

لكن مصير هذه الحركة فى النهاية هو أن تعود العناصر المتجانسة إلى تجمعها .

ثم دورة كونية أخرى وهكذا .

ويشء كهذا هو ما يقول العلم الطبيعى الحديث ^(١).

فانظر كيف حكى حكاية الراضى المعجب — حديث الفلسفة المادية والعلم الحديث عن نشأة الكون ومستقبله ، — وهو حكم عن الكون ككل . وهو ما فعل ذلك إلا لأن العلم الذى يحكى عنه ، انجه اتجاهاً مادياً منحرفاً عن الاتجاه الذى عزفه العلم الصحيح ، ولأن الفلسفة التى يحكى عنها هى فلسفة مادية ، تنكر الوجود الروحى .

وكان كل أولئك ملائماً للزعة الوضعية المادية .

نسى صاحب النص مبدأ الذى ينص على عدم الحكم على الكون ككل ، وقبل منهما معاً ذلك الحكم ، وفى المثل :
وعين الرضا عن كل عيب كلية . ولكن عين السخط تبدى المساويا

* * *

وبما ينبئى الوقوف عنده فى النص الذى قبل هذا قوله :

[فكل هذه أمثلة مختلفة لمشكلة منطقية واحدة] .

فلست أدرى ما ذا يعنى بالمنطق الذى ينسب إليه هذه المشكلة ؟ هل هو منطق الوضعيين ؟ أم هو منطق غيرهم ؟ إن الفلسفة عنده قد ارتدت إلى منطق ، فالفلسفة والمنطق عنده شىء واحد . وهذا الشىء الواحد هو [تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناؤها المنطقى العام] ^(٢) .

وما هى هذه الألفاظ والعبارات التى انحصرت مهمة الفلسفة التى صارت منطقاً ، ومهمة للمنطق الذى صار فلسفة ، فى تحليلها ؟ .

(١) نحو فلسفة علمية ص ٣٣٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٦ ، ٦٣ .

[إن الفلسفة بالمعنى المحدد الذى نريده لها ، لا تورط نفسها فى مجالات العلوم الخاصة ، ولا تخلق لنفسها مجالات أخرى غير مجالات العلوم ، بل تجعل مهمتها تحليلًا منطقيًا للمدركات العلمية والقضايا العلمية ، وبهذا تصبح الفلسفة فلسفة للعلم ، أى تصبح منطقًا للعلم ، أى تحليلًا له .

وهدفها هو التوضيح لا الإضافة الجديدة ، فليس هناك من عالم إلا عالم الواقع ، وليس لأحد أن يتحدث عن العالم ، حديثًا موضوعيًا ، إلا رجال العلوم المختلفة ، وللأسف أن تجبى بعد ذلك فتحال وتوضح ، للعلم أن يقرر ، وللأسف أن توضح له ما يقرره ^(١) .

فالعبارات والألفاظ التى انحصرت مهمة الفلسفة المنطقية أو المنطق الفلسفى فى تحليلها ، هى ألفاظ وعبارات العلوم لا تغطى هذا المجال ؛ لأنها [لا تخلق لنفسها مجالات أخرى غير مجالات العلوم] .

وإذن فالمنطق الوضعى إنما يعمل فى مجالات العلوم . وعلى هذا الأساس نسأل صاحب النص عن الأمثلة التى ذكرها واعتبرها وجوهاً لمشكلة وصفها بأنها منطقية .

هل هذه الأمثلة أمثلة تخضع للعلم التجريبي وتدخل فى مجال عمله ؟
فلنعد لهذه الأمثلة :

[فشبيهه بانتقالى من المعطيات الحسية إلى الحكم بوجود الأشياء الخارجية ، انتقالى من خبرة نفسية أمارسها الآن إلى حوادث أقول عنها : إنها قد حدثت فى الماضى . فها أنذا - مثلاً - استحضر أمام ذهنى لقاء تم بينى وبين صديق ، وحواراً دار فى ذلك اللقاء .

(١) نحو فلسفة عليه ص ٨١ .

هذا كل ما لدى الآن : خبرة نفسية من نوع معين ، لكنى أجاوز ما لدى لأقول : إن هذه الخبرة الراهنة « تذكر » لحادث مضى [.

هذا هو المثال الأول من الأمثلة التى اعتبرها كلها أوجها مختلفة لمشكلة واحدة منطقية ، أى مشكلة علمية . فهل موضوع هذا المثال مما يخضع للعلم التجريبي الذى يعمل بوساطة الحواس والآلات والمختبرات ؟ إن المنطق والفلسفة ليس لهما من المشكلة ، إلا ألفاظها ، أما جوهرها وموضوعها فهو من اختصاص العلم نفسه ، فهل العلم التجريبي يدخل فى معمله ومختبراته كون « التذكر » يستلزم أو لا يستلزم وقوع ما يصوره التذكر ، فى العالم الخارجى ؟ .

إنه ليس فى وسع صاحب النص أن يقول - فى ضوء هذا الشرح وهذا البيان - نعم . فهذه المشكلة مشكلة ميتافيزيكية صميمة ، وليست مشكلة علمية تجريبية .

وهذا دليل على واقعى على أن مشاكل الميتافيزيكا حقيقة وأنه لا غنى حتى لأعدى أعدائها وألد خصومها عن معالجتها والخوض فيها .

ننتقل إلى المثال الثانى : [وشبيه به أيضاً أن أرى سلوكاً معيناً لشخص أشاهده ، فأقول : إن هذا الشخص غاضب ، فكأنما انتقلت بما أراه إلى ما لست أراه ، من وضع خاص فى ملامح وجهه إلى خبرة نفسية فى جوفه] .

وهذا هو المثال الثانى ، وفيه يستعمل الاستنباط فيستدل بما يراه على ما لا يراه ، وهو الذى قد رفض من قبل استعمال الاستنباط ، فى مجالات العلوم . اليس يقول [فالفلسفة الإنسانية - كغيرها من الأشياء - إذا لم أخبرها بالحواس فلا سبيل إلى علمي بها ، وبالتالي فكل حديث عنها هراء ، ولا ينجحها أن تقول : إن وجودها ينتج منطقياً عن كذا وكذا من اللقدمات والمبادئ ؛

لأن الاستنباط وحده - كما قلنا - يستحيل أن ينفى بجديد عن الوجود
وكائناته^(١).

إذن الاستدلال بالظاهر على الخفى ، في هذا المثال ، الذى هو وجه من
أوجه المشكلة التى سماها منطقية ، خارج عن منهج العلوم ، والمنطق عنده
تابع للعلوم ، فكيف اعتبر هذا الوجه وجهاً لمشكلة علمية ؟ إنه وجه ميتافيزيكي
لا وجه علمي ، وقد خاض صاحب النص فى الميتافيزيكا من حيث لا يدري .

ننتقل إلى المثال الثالث . [بل شبيه به كذلك انتقلنا - فى البحث العلمى -
من حالات جزئية تشاهدها فى العمل إلى قانون عام ، مع أننا لا نشهد إلا تلك
الحالات الجزئية ، أما القانون فلا يقع لنا فى خبراته الحسية ذاتها] .

وهذا هو المثال الثالث ، وواضح أن القانون من جهة عمومته وشموله
لكل الأفراد الماضية ، وكل الأفراد الحاضرة ، وكل الأفراد المستقبلية ، خارج
عن نطاق الحس والتجربة فكيف يعتبر وجهاً من وجوه مشكلة منطقية
أى علمية ؟ إنه جزء من صميم الفلسفة الميتافيزيكية . أنجر إليها الوضعيون .
لأن علمهم التجريبي بحاجة إلى أن تشد الفلسفة الميتافيزيكية أزره .

* * *

ولفترك أوجه المشكلة ، لنعود إلى جوهر المشكلة ، الذى يصوره
صاحب النص قائلاً [ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمارسها فعلاً إلى
ما ليس منها ؟] .

ما للفلسفة العلمية التى كل مهمتها أن تحلل عبارات العلماء ، وما المنطق
العلمي ، أو الوضعي كما يسمونه ، الذى ليس إلا اسماً مرادفاً للفلسفة بمعناها
السابق ؛ ولمشكلة تنطق بأن فيها "مجازرة" لمجال الخبرة الحسية إلى ما ليس

من مجالها؟ إن المشكلة نفسها ناطقة بصريح عبارتها أنها مشكلة ميتافيزيكية، فالأولئك الذين يرون للميتافيزيكا لغواً من القول، وهراء وأحط من الكذب منزلة، وكلاماً فارغاً، ورموزاً سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول، والخوض فيها؟

إنهم رغم كراهيتهم وعدائهم الشديد لها، يجدون أنفسهم في حاجة إليها، فيدرسونها تحت ستار مزيف، يسمونه المنطق، ومع ذلك فدعنا نتابعهم لنرى كيف يعالجونها؟.

يقول ملخصاً الآراء التي توفرت لديه لحل هذه المشكلة:

[^(١) وفي محاولة حل هذه المشكلة في شتى جوانبها، يختلف الفلاسفة باختلاف مذاهبهم:

فهناك - أولاً - جماعة الشكاك. وخلاصة الرأي عندهم هي أن ثمة فجوة بين خبرتي النفسية، وبين ما هو خارجها. وهي فجوة لا يحيط عن قيامها بين الطرفين.

فإحساسي بهذا القلم الذي بين أصابعي الآن هو «إحساس» - أي أنه خبرة نفسية أمارسها الآن - وليس هو القلم الخارجى الذى يشغل مكاناً، وتطراً عليه الحوادث في لحظات الزمن.

كل ما لدى هو إحساس، وليس عندى أبداً ما يبرر لى أن أقفز من هذا الاحساس الداخلى إلى «قلم» أقول عنه إنه موجود وجوداً فعلياً.

وقل هذا أيضاً بالنسبة لما نزعته من حوادث الماضى، فليس «الماضى» باعتباره ماضياً، هو الصورة الذهنية الحاضرة أمامى الآن عنه. فكل ما لدى هو هذه الصورة، وليس عندى ما يبرر لى أن أجاوزها لأقول: إن لهذه الصورة أصلاً مضى زمن حدونه.

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٩٨.

وكذلك قل في زعمنا الذي نبني عليه قوانيننا العلمية كلها ، وهو أن هذه القوانين التي تصور ما قد وقع فعلا ، ستنتطبق كذلك في المستقبل الذي لم يقع بعد . إن هذا المستقبل لم يكن في خبرتي ؛ ولذلك فلا يجوز لي أن أمد حكمي إليه . وكذلك حكمي على ما يدور في أنفس الآخرين بناء على ما أشاهده من سلوكهم ، فهذا السلوك الظاهر كما يقع لي في حسي ، هو كل ما عندي ، وليس ثمت ما يبرر لي أن أجاوز نطاقه لأقول : إن هنالك جسدا خارجيا يسلك هذا السلوك فضلا عن أن أحكم أن وراء ذلك الجسد المزعوم نفسا تمارس الغضب ، أو الخوف ، أو غيرها من الحالات النفسية .

ذلك هو موقف الشكاك ، فهم لا يرون مبررا يميز للإنسان أن يعدو ما عنده إلى ما ليس عنده ، وأن يجاوز خبرته التي يمارسها فعلا ، إلى ما ليس جزأ من تلك الخبرة .

فلا حق له في الحكم بوجود المحسوسات الخارجية ، بناء على حسه . ولا في الحكم بوقوع حوادث الماضي ، بناء على خبرة نفسية راهنة . ولا في الحكم بانطباق القانون العلمي على المستقبل ، على أساس انطباقه الآن . ولا في الحكم بوجود أجساد الآخرين^(١) فضلا عما يدور فيها من حالات نفسية ، على أساس ما يظن أنه يراه من سلوكهم .

(١) لا حاجة إلى التقيدها بهذا القيد ؛ لأننا نتصل بأجسادنا بنفس الوسيلة التي نتصل بوساطتها بأجساد الآخرين ، أعني بحواسنا . وما دامت حواسنا — من وجهة نظر الشكاك — لا تعطينا أكثر من الخبرة النفسية ويبقى أمر انطباق هذه الخبرة على شيء مماثلها في عالم الخارج ، موضع شك ؛ فإنه لا فارق في ذلك بين خبرة نفسية نزع منها تحكي أجساد الآخرين ، وبين خبرة نفسية نزع منها تحكي أجسادا لنا .

إن الشيء الذي ليس في وسع الشكاك أن يماروا في وجوده هو وجودهم النفسي ؛ لأن هذا الوجود لم يأتهم العلم به عن طريق الحواس حتى يتعرض للشك الذي =

إننا من — وجهة نظر الشكاك — محال علينا أن نعرف شيئا فيما عدا ما نمارسه بأنفسنا الآن ممارسة ذاتية .

أننا لا نقر الشكاك على وجهة نظرهم هذه ، فهم يرون أن بين الذات العارفة ، والشيء المعروف فجوة ، يستحيل عبورها .

وفي الوقت نفسه لا سبيل — في رأيهم — إلى معرفة الشيء المطلوب معرفته إلا إذا استطاعت الذات أن تعبر تلك الفجوة الفاصلة بينها وبين ما تريد أن تعرفه . تقول : إننا لا نقر الشكاك على رأيهم هذا ؛ لأنهم — لكي ينتهوا إلى ما انتهوا إليه — تمسكوا بالاستدلال الاستنباطي وحده منهمح لهم ، على حين أن المواقف التي طبقوا عليها هذا المنهج ليست مما يعالج به ؛ ذلك أنهم أرادوا في كل حالة من الحالات العقلية أن يتخذوا من الحالة النفسية الراهنة في اللحظة الحاضرة ، مقدمة ، ثم أرادوا أن لا يسلّموا بشيء إلا إذا ظهر أنه نتيجة لازمة من تلك المقدمة فلا بد الآن — مثلا — « إحساس » بلون معين ، وصلابة معينة ، وهذا الإحساس هو بضاعتي النفسية كلها ، في هذه اللحظة القائمة ، فلا نتخذ منها مقدمة ثم أحاول أن استنبط منها نتائجها .

فهل ينتج من الإحساس باللون ، حتما ، أن يكون الشيء الملون كائنا في الخارج ؟ .

هل ينتج من الإحساس بالصلابة ، حتما ، أن يكون الشيء الصلب قائما هناك ذا وجود مستقل عني ، وعن إحساسي ؟

= تعرضت له الكائنات المحسوسة ، وإنما أتى لهم من نفس الشك الذي تسلط على العالم المحسوس ؛ فإن الشك لا يتأتى إلا من موجود ، والامعان في الشك تأكيد لظاهرة الوجود وهذا ما سوغ له يكرت الشك في كل شيء إلا في أنه كائن مفكر ؛ لأن هذا بما لا سبيل إلى الشك فيه ، وإن حاول التشكيك فيه فريق .

إن هذه نتائج لا تلزم حتما من المقدمة المفروضة ؛ وإذن فلا مفاص من التشكك في أن يكون الشيء ذو اللون والصلابة موجودا وجودا فعليا .

أقول : إن الشكك يريدون أن يستدلوا استنباطا ، وإلا فالنتائج في رأيهم لا تكون جديرة بالتسليم .

فلماذا لا يحملون « الاستقراء » لا الاستنباط منهمجهم ، ما دام الموقف يتطلب ذلك ؟

نعم إن « الإحساس » باللون لا يدل حتما على أن « الشيء الملون » موجود في الخارج بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود .

ولكن لماذا نصر على حتمية ويقين ، حيث لاحتمية ولا يقين ؟ لماذا لا نقيم الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح ، ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه ؟ .

إنني إذا « أحسست » كأنما ألمس شيئا صلبا ، فالأرجح جدا — كما تدل خبرتي للماضية — أن لا يكون ذلك الإحساس وهما ، وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلا .

وحسبي هذا الترجيح لأتعرف على أساسه .

فليس من المنطوق في شيء أن يطلب اليقين حيث لا يقين ، وأن يستخدم الاستنباط وحده حيث لا يجدي الاستنباط شيئا [.

هذه هي وجهة نظر الشكك في المشكلة التي سبق أن صورها لنا صاحب النص قائلا :

[ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة الحسية التي نمارسها فعلا إلى ما ليس منها ؟]

والشكك — كما يتضح من تصوير مذهبهم — يرون أن هناك فجوة بين (م ٦ — التفكير الفلسفي)

الحواس ، وبين ما نظن أنه موجود في الخارج مستقلا عن الخبرة النفسية .
 يرون الحواس آلات ، والآلات يمكن عقلا أن تكون دقيقة إلى حد
 أنها تؤدي مهمتها على الوجه الأكمل . ويمكن أن لا تكون كذلك . فإذا
 يضمن لنا أن حواسنا آلات من النوع الأول ؟
 هذا هو ما يخص موقف الشكك من هذه المشكلة المعروضة ولكن المذهب .
 الوضعى لا يأخذ بوجهة نظر الشكك هذه ، ويردها ، فإذا يردّها ؟
 يردّها منكراً عليهم تمسكهم بالإستنباط ؛ لأنهم [أرادوا أن لا يسلّموا
 بشيء] أى لا يسلّموا بوجود شيء في عالم الواقع مستقلا عنهم [إلا إذا ظهر أنه
 نتيجة لازمة عن تلك المقدمة] أى عن الإحساس به .
 [إن الشكك أرادوا أن يستدلوا استنباطاً ، وإلا فالنتائج في رأيهم
 لا تكون جديرة بالتسلّم] .

ثم يشير عليهم أن يعدلوا عن الإستنباط إلى الإستقراء يقول : [فلماذا
 لا يجمعون « الإستقراء » لا « الإستنباط » منهجهم مادام الموقف يتطلب .
 ذلك ؟]

ولكن كيف يفيد الإستقراء في هذا اللقّام ؟ إن الإستقراء يتطلب جزئيات .
 عرفت حقيقة أمرها ، ثم يحمل عليها جزئيات لم تعرف حقيقة أمرها . فما هي
 الجزئيات التي عرفت حقيقة أمرها في هذا اللقّام ؟ وما هي الحقيقة المقول إنها
 قد عرفت حقيقة في تلك الجزئيات ؟

يجيب صاحب النص عن هذين السؤلين قائلا .
 [إننى إذا أحسست كأنما ألس شيئاً صلباً ، فالأرجح جداً - كما تدل .
 خبرتى الماضية - أن لا يكون ذلك الإحساس وها ، وأن يكون الشيء الصلب .
 هناك فعلا] .

فالجزئيات التي عرفت حقيقة أمرها - إذن - هي إحساساته الماضية ، فهو قد أحس في الماضي : قلما ، وكتاباً ، وكرسياً ، وماء ، وشجراً ، وهكذا .
وحيث كان متناً كذاً في الماضي من أن هذه الأشياء كانت موجودة في عالم الواقع كما أحسها ، فلماذا لا يحمل حالة الآن على حالات الأمس ، ويكون ما يحسه الآن موجوداً ، هو موجود بالفعل في عالم الواقع كما كانت الجزئيات المحسة في الماضي كذلك .

ولكن فلاسفة الوجودية الحديثة ، بماذا يفضلون جزئيات الأمس عن جزئيات الحاضر ؟ إنه ليتوجه إلى جزئيات الأمس نفس ما توجه إلى جزئيات الحاضر ! إن الشك ليتوجه إلى كل جزئية في أى زمان وقعت هكذا [هل ينتج من الإحساس بالصلابة حتماً أن يكون الشيء الصلب قائماً هناك ذا وجود مستقل عنى وعن إحساسى] .

وجزئيات الماضي ، وجزئيات الحاضر ، أمام هذا السؤال سواء ، فليس للماضى من أثر في جعل هذا السؤال بالنسبة لجزئياته مردوداً وغير وارد ، حتى يقال : فلنحمل الحاضر على الماضي .

إن صاحب النص نفسه ليسوى بين الماضي والحاضر بالنسبة لهذا الشكل ، فيضرب له أمثلة من الحاضر ومن المضى على السواء ، يقول [فشبيهه بانتقالى من المظليات الحسية إلى الحكم بوجود الأشياء الخارجية انتقالى من خبرة نفسية أمارسها . الآن إلى حوادث أقول عنها قد حدثت في الماضي . فهأنذا - مثلاً - أستحضر أمام ذهني لقاء تم بيني وبين صديق ، وحواراً دار في ذلك اللقاء . هذا كل مالدي الآن : خبرة نفسية من نوع معين ، لكنى أجاوز مالدى لأقول : إن هذه الخبرة الراهنة « تذكر » لحادث مضى] .

فهذا هو المضى من وجهة نظر صاحب النص نفسه ، وها هو ذا صاحب

النص يرد الماضى إلى الحاضر فى هذا الشأن ، ويرد الحاضر إلى الماضى ، ويصرح بالشبه القائم بينهما من نفس الجهة التى أشكل علينا حلها .

فقيم إذن الاستقراء ؟ وما قيمته ؟ وما جدواه ؟ فى مقامنا هذا ؟ .

وهناك ملاحظة أخرى تجعل عملية الاستقراء التى يحكمها هنا عيباً ؛ لأنه يقول : [إنى إذا أحسست كأنما أمس شيئاً صلباً ، فالأرجح جداً - كما تدل خبرتى الماضية - ألا يكون ذلك الإحساس هماً ، وأن يكون الشيء الصلب هناك فعلاً] .

وهو من قبل ذلك يقول :

[فلماذا لا يجمعون الاستقراء لا الاستنباط منهمهم مادام الموقف يتطلب ذلك ؟] .

إذن هو يجعل حالة لمس الشيء الصلب من قبيل الاستقراء ، وهذا يعنى أنه نظراً لما تدل عليه الخبرة الماضية من أن اللمس يعنى وجود شيء مستقل عنا ، فإذا أحسست أنى أمس الآن شيئاً ، اعتبرت الحالة الراهنة جزئية تملطوى تحت القانون العام الذى تقرر بناء على الخبرة السابقة .

ولكن الشأن فى الاستقراء أن يكون غير ذلك . إن الاستقراء إجراء تجارب على عدة جزئيات واستخلاص قانون عام على وفق ما أفادته التجارب ، وتطبيق هذا القانون العام على جزئيات لم تجر عليها التجارب ، إلا أنها تندرج تحت القانون العام ؛ فإذا كنت قد أجريت تجارب على ثلاث قطع من الحديد ، فوجدتها تتمدد بالحرارة ، فعمدت قاعدة تقول : الحديد يتمدد بالحرارة ، فإنى بمقتضى هذه القاعدة أستطيع أن أحكم على قطعة من الحديد لم تجر عليها التجارب أنها تتمدد بالحرارة . أما لو أجريت على هذه القطعة الأخيرة تجربة جديدة ،

أصبح العلم بأنها تتمدد بالحرارة مستمداً من التجربة والملاحظة لا من الاستقراء الذى يعنى قياس شيء على شيء .

وصاحب النص يقول [إنى إذا أحسست كأنما ألمس شيئاً صلباً ، فالأرجح جداً - كما تدل خبرتى الماضية - أن لا يكون ذلك الإحساس وهماً] .
ويجعل العلم بوجود الملموس وأنه موجود خارج إحساسنا ، من قبيل الاستقراء قياساً على الحالات السابقة ، وذلك لا يصلح أن يكون استقراء لأن الحالة الراهنة قد أحست بالفعل كما أحست الحالات السابقة ، فلا معنى لجل الحاضر على الماضى ، لأن الكل قد شارك فى إجراء التجربة عليه .

* * *

ورغم ذلك فإنى صاحب النص لا يرى حتى فى عملية الاستقراء هذه وحمل الحاضر على الماضى ، ما يوفر لنا اليقين بأننا إذا أحسنا كأنما نلمس شيئاً ؛ فإن ذلك الإحساس يدل على وجود شيء خارج إحساسنا يقول : [نعم إن الأحساس باللون لا يدل حتماً على أن « الشيء الملون » موجود فى الخارج ؛ بدليل أننا كثيراً ما نقوم بوجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود .
ولكن لماذا نصر على حتمية و يقين ، حيث لاحتمية ولا يقين] .
ويقول :

[وحسبى هذا الترجيح لأتصرف على أساسه ، فليس من المنطق فى شيء أن يطلب اليقين حيث لا يقين] .

ويقول [. . . فالأرجح جداً أن لا يكون الإحساس وهماً] .
ولست أدري هل هذا اليقين المفقود هو بالنسبة للحالة الراهنة المبنية على الحالات الماضية ؛ كما هو الشأن فى الاستقراء ؛ فإن الحالات التى أجريت عليها التجارب ، واستنبط منها القانون يعتبر العلم بها يقينياً . أما الحالات التى لم تجر

عليها التجارب ، وإنما تحمل على إخوانها حملاً ؛ فإنه يقال في شأنها إنها ليست يقينية ؛ إذ يمكن أن يقال : ما الذى يضمن لنا أن يحىء اللاحق على مثال السابق ؟ أم هذا اليقين المفقود مفقود في الحالات الماضية ، وفي غيرها من الحالات على السواء ؟ إن ظاهر عباراته يفيد أنه يقصد هذا الاحتمال الأخير ، وإن كان ذلك يعود على ما أسماه استقراء ، بالنقض ؛ لأنه في الاستقراء لا يستوى الحال فيما أجرى عليه التجارب ، وما لم يجر عليه التجارب .

* * *

ودعنا نسأله : من أين له هذا الترجيح الذى يدعيه ؟ إنه يصرح [بأننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود] ويجعل الخلداع والتوهم ممكناً ، بل واقعاً . ثم ينفي الحتمية واليقين ويجعلهما فوق المستطاع [لما إذا لا نقيم الاستدلال ، على أساس الاحتمال المرجح ، ما دام الاحتمال هو كل ما أستطيعه] .

ليس هناك إذن أمان من الوهم والخلداع ، كما يقول :

وليس هناك حتمية ولا يقين ، كما يقول أيضاً .

ولكن هناك احتمال راجح ، كما يقول أيضاً .

لكن الأمر في الفلسفة ليس ادعاء ، وهو قد شنع كثيراً على الفلسفة الميتافيزيقية زاعماً أنها خلو من الدقة المطلوبة ، فلا بد أن يكون لديه من الدقة فيما يدعيه ما يجعل دعواه جديرة بالقبول .

ماهى — إذن — مبررات الحكم بالأرجحية ؟ إنه يرد هذه الأرجحية إلى الخبرة للماضية ، إنه يقول [إنى إذا أحسست « كأنما ألس شيئاً صلباً » . فالأرجح جداً — كما تدل خبرتى للماضية — ألا يكون ذلك الإحساس وما] .

إذن مناط أرجحية أن يكون ما أحسه ليس وما ، وإنما هو موجود

وجوداً فعلياً خارج إحساسى ، هو الخبرة الماضية ، فإذا فى الخبرة الماضية ؟
الخبرة الماضية هى نفسها حالات إحساس ، من نوع ما أحسه الآن ، ليس لها
ما يحمىها من تطرق احتمال أن تكون مجرد وهم ، فما الذى إذن يعتمد عليه
إحساسنا الراهن ، وما الذى يخول لنا القول بأن احتمال وجود ما نحسه ،
خارج إحساسنا ، يَرَجح احتمال أن يكون وجوده مجرد وهم ، وأن ليس هناك
إلا الإحساس فقط ؟ لقد ظهر أن الخبرة الماضية لا تقدم فى هذا الجانب
ولا تؤخر .

وإذن فدعوى الأرجحية دعوى بدون دليل .

* * *

وأحب أن لا يفوتنى هنا أن أشير إلى ما تقيده عبارة [لماذا لا نقيم
الاستدلال على أساس الاحتمال المرجح مادام الاحتمال هو كل ما أستطيعه ؟]
من أن صاحبها يسمنا هنا نعمة جديدة لم نعودها منه ؛ تلك أنه يعترف أمام
إحدى مشا كل الميتافيزيكا التى خاضها راضياً أو كارهاً ، بأنها فوق مستواه
. وأنه عاجز عن حلها إلا على وجه راجح ، وباليته ظفر بهذا الرجحان .
لقد عهدناه يقول : إذا لم تخضع المسألة للخبرة الحسية ، كانت لغواً من
القول ، وكلاماً فارغاً ، وهراء ، وأحط من الكذب منزلة ، ورموزاً سوداء
تملاً الصفحات بغير مدلول .

فها هو ذا الآن يرضى عن الميتافيزيكا ، فيدرس مسألة من مسائلها ،
. وإن كان ما زال يرضى عليها بهذا الاسم ، فيسميها مشكلة منطقية ، وليس يهمنى
الأسماء ، إنما يهمنى المسميات والمعانى . ثم يقع فيها بالرجحان ويراه مفتى
حوله وطوله .

ثم أليس فى قوله [فليس من المنطق فى شيء أن يطلب اليقين حيث
لا يقين] جنوح أيضاً إلى الميتافيزيكا ؟ فإذا يعنى بالمنطق فى هذا المقام ؟

هل يمكن أن يعنى به المنطق الوضعى الذى تنحصر مهمته فى تحليل عبارات العلوم المادية ؟ إن المنطق للمادى لا قضاء له فى شيء إلا أن يكون مادياً ، فهل طلب اليقين فى أمر لا ترقى قوى النظر فيه إلى حد اليقين ، مما يخضع الأمر به أو النهى عنه إلى سلطة العلوم المادية ؛ كلا . . . إن المنطق فى هذا المقام لا يصلح تفسيره إلا بالعقل . فالعقل هو الذى يحكم بأن من العبث العايش . أن يطلب ما لا يطاق ، فاحتكام صاحب الفلسفة الوضعية إلى العقل فى أمر لا يخضع للخبرة الحسية خروج من الحجرة الضيقة التى رسمتها الفلسفة الوضعية لأصحابها وجبستهم فيها .

— * * * —

ونعود إلى المشكلة الرئيسية ، وهى [ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمارسها فعلاً إلى ما ليس منها] لتزى موقفه من الحلول التى يستعرضها . يقول : [فن وجهات النظر الأخرى فى مشكلة الإدراك الحسى ، وهل يبرر لصاحبه أن يقرر وجود الشيء أولاً يبرر ، وجهة نظر الحدسيين الذين يسدون الفجوة التى أشار إليها الشكك ، وقالوا عنها : إنها قأمة بين المدرك والمدرك ، وإنما فى الوقت نفسه ، مستحيلة العبور . يسد الحدسيون هذه الفجوة ، فلا فاصل عندهم بين الذات المدركة والشيء المدرك بالحس ؟ لأن تلك الذات إنما تمس الشيء المدرك مساً مباشراً .

وقل هذا فى شتى الحالات الإدراكية كلها ، فسا الذى أدرانى مثلاً . أن لصديقى هذا الذى يجلس بجسده إلى جوارى ، ذاتا كذاتى ؟ لماذا لا أقول . عنه إنه قطعة من اللحم متحركة لا أكثر ولا أقل ؟ وما الذى أدرانى بوجود ذاته ، مع أن الجسم وحده لا يكفى مقدمة أستدل منها بوجود شيء وراءه . كالكلمات وما إليها ؟ .

يجيب الشكاك : إنك لا تدري من ذلك شيئاً .

ويجيب الحدسيون جواباً آخر ؛ إذ يقولون : إنك تدرك ذات صاحبك إدراكاً مباشراً ، وليس الأمر بحاجة إلى مقدمات نستدل منها نتائج .

ما الذى أدرانى أن الصورة الذهنية الحاضرة أمام ذهنى الآن تشير إلى حوادث مضت ؟ هأنذا « أذكر » سطرأ قرأته فى كتاب للعقاد ، لكن هذا التذكر حالة نفسية راهنة ، فكيف أستدل ماضياً من حاضر ؟ .

يجيب الشكاك أن ليس ذلك فى وسعك ؛ لأن المقدمة هنا لا تحتوى على النتيجة .

وأما الحدسيون فجوابهم هو أنك تدرك ذلك إدراكاً مباشراً ، ولا مقدمة هناك ولا نتيجة .

هأنذا أشاهد حالات جزئية لظاهرة ما ، فكيف يتاح لى أن استدل قانوناً عاماً من مشاهدات كلها جزئية ، ثم كيف يتاح لى أن أصرف هذا القانون إلى المستقبل ، على حين أنه حصيلة مشاهدات ماضية وحاضرة ؟ .

يجيب الشكاك بأن ذلك ليس فى مستطاع الإنسان ، وكل قانون عام مشكوك فى صوابه .

وأما الحدسيون فيرون العام فى الجزئى رؤية مباشرة .

وكما أننا لم نأخذ برأى الشكاك ، فكذلك لم نأخذ برأى الحدسيين : لأنهم يحلون المشكلة بإنكارها ، فهم فى الحقيقة بمثابة من يرفض الاشتراك فى اللعب ، بدل أن يسهموا فى اللعب بنصيب .

ها هو ذا كتاب مفتوح أمامى ، أنظر إليه فأراه بما خط على صفحاته المفتوحين من ترقيات سوداء ، وليس ينكر هذه الرؤية إلا مكابر مدعيت

عقيم . وإني لأرى الكتاب أمامي رؤية « مباشرة » بمعنى أني أراه هو نفسه ، لا صورته في المرآة ، ولا انعكاسه على سطح المكتب الزجاجي .

فإن كان الحدسيون يريدون هذا المعنى الدارج للرؤية المباشرة ، فليس مما من ينكره عليهم ، ولكننا في البحث الفلسفي للإدراك الحسي لا نقصد إلى هذا المعنى الدارج بكلمة « المباشرة » بل نفرق بين الشيء كما هو قائم في الخارج ، وبين انطباعه على الحاسة . ونسأل بعد ذلك :

ما الذي يتيح لي أن أنفذ خلال انطباعي الحسي - وهو كل بضاعتي - بحيث أتناول بعلى شيئاً هو أصل لهذا الانطباع الذي عندي ؟

ولو أراد الحدسيون أن بلغوا وجود الانطباع الحسي ليقولوا : إننا نمس الشيء المدرك مساً مباشراً ، كانوا بذلك لا ينتكرون للدقة الفلسفية وحدها ، بل ينتكرون كذلك لما يقرره العلم بوظائف الأعضاء .

الحق أن الشكاك متطرفون في ناحية ، والحدسيين متطرفون في الناحية الأخرى .

أولئك يقفون عند معطاهم الحسي ، ويرفضون أن يجاوزوه إلى ما عداه . وهؤلاء ينكرون أن لا يكون لهذا المعطى الحسي وجود ، ولا يعملون بينهم وبين الشيء الخارجي مثل هذه الحلقة الوسطى .

فإن كان الشكاك قد عابهم شيء من التقتير والتزمت ، فالحدسيون يعيبهم شيء من التبذير والإسراف [.

ها هو ذا صاحب الفص يتابع المشكلة ، لدى من اهتموا بحلها ، كأنما يعنيه أن يصل فيها إلى حل يطمئن إليه ، رغم أنها مشكلة من صميم الميتافيزيكا ، وهو رغم عدائه الشديد للميتافيزيكا ، لم يجد بداً من علاج

مشاكلها ، أو بعض مشاكلها على الأقل . وهذا دليل على أن الميتافيزيكا ،
أمر واقع ليس في الوسع إنكاره .

وهو يعرض وجهة نظر الحدسيين الذين يعملون الإحساس بالشئ اتصالاً
مباشراً به ، ويذكرون وجود الفجوة بين المدرك والمدرك ، تلك التي أشار
الشكك إلى وجودها ، ولم يجدوا السبيل إلى إزالتها ، أو ملئها .

ثم يرد عليهم وجهة نظرهم بما حاصله :

إن كنتم تذكر الانطباع الحسي ، وتقولون لوجود إلا للشئ
المحسوس ، فأنتم بذلك تنفكركون لما يقرره علم وظائف الأعضاء .

وإن كنتم تعترفون بالانطباع الحسي ، فما الذي يبرر لكم القول بأن هذا
الانطباع الحسي حكاية شئ موجود في الخارج ؟ .

وهو بذلك لم يزد على أن كرر كلام الشكك ، مع أنه في الماضي قد رد
عليهم ، وإن لم يسلم له رده .

إن عدم عثوره على رد سوى رد الشكك معناه أن رأى الشكك له
الأرجحية حتى الآن .

على أن ما يرويه عن الحدسيين جواباً عن السؤال الذي يعرضه قائلاً :
[ها أنذا أشاهد حالات جزئية لظاهرة ما ، فكيف يتاح لي أن أستدل
قانوناً عاماً من مشاهدات كلها جزئية ؟ ثم كيف يتاح لي أن أصرف هذا
القانون إلى المستقبل ، على حين أن حصيلة مشاهداتي ماضية وحاضرة ؟ .

يجيب الشكك بأن ذلك ليس في مستطاع الإنسان ، وكل قانون عام
مشكوك في صوابه .

وأما الحدسيون ، فيرون المسام في الجزئي رؤية مباشرة] .

لا يصلح أن يكون جوابا . إذ كيف يمكن أن يرى العام في الجزئي رؤية مباشرة ؟ والجزئي شيء واحد . والعام أشياء كثيرة لا تحصى عدداً ، ماضية ، ومستقبلية ، كلها غائبة . فكيف يُرى الغائب ؟ . سلينا لهم أنهم يرون الجزئي الحاضر رؤية مباشرة - تسلياً جديلاً فقط لأنه سبق أن بينا أنهم محجوجون بوجهة نظر الشكك - فكيف يرون الغائب رؤية مباشرة ؟ . هل يمكن أن يكون ذلك إلا عن طريق قياس الغائب على الشاهد ؟ وفي هذا القياس ما فيه ؛ لأن احتمال أن لا تكون حال الغائب كحال الشاهد قائم ؛ ليس لدينا من الحجج ما يدفعه .

على أن المقيس عليه ليس الأمر فيه مقطوعاً ، بل ولا راجحاً ، كما سبق أن بينا .

ومن طريف ما ورد في رده على الحدسيين قوله عنهم : [إنهم يحلون المشكلة بإنكارها] وقد ذكرني هذا بموقفه من مشا كل الميتافيزيكا ، حيث قال عن مشكلة قدم العالم وحدوثه مثلاً :

إن الحدوث قد قامت ضده اعتراضات .

وإن القدم قد قامت ضده اعتراضات .

فالمشكلة بمجملتها ساقطة ، وهي مستحيلة ؛ لا لأن العقل البشري عاجز عن حلها ؛ بل لأنها هي في ذاتها مستحيلة استحالة منطقية .

فهل يمكن أن يقال عن هذا الموقف سوى أنه حل للمشكلة بإنكارها ؟ وهل العالم يخلو في واقع أمره عن القدم والحدوث معاً ؟ أو لا بد له من واحد منهما ؟ .

فهل شأن الحدسيين في موقفهم من الإحساس وصلته بالشيء الموجود في الخارج ، أغرب من موقفه هو من مشا كل الميتافيزيكا .

نم إن قوله : إن الحدسيين واقفون في طرف ، والشكاك واقفون في طرف ، ليمهد به إلى رأى يكون وسطاً بين الطرفين ، ويعتبر وسطيته شاهداً على صدقه ، لا يجد رواجاً في المجالات الفلسفية ؛ فإن العبارة في قبول القول أو رفضه ، بالقيمة الذاتية للقول ، النابعة من الأسس السليمة التي يقوم عليها ، وليس من هذه القيمة كونه طرفاً أو كونه وسطاً ، أرايت لو أنى قلت : إن ضرب خمسة في خمسة ينتج خمسة وعشرين ، فقال آخر : لا . . . بل ينتج عشرين ، وقال ثالث : لا . . . بل ينتج خمسة عشر .

فهل يكون قول القائل : إنه ينتج عشرين ، هو الصواب لأن العشرين هي الوسط بين الخمسة والعشرين التي ادعيتها ، وبين الخمسة عشر التي ادعاها الشخص الثالث ؟ .

أم الصواب هو قولى ؛ لأنه مؤيد بالأسس التي قام عليها جدول الضرب ؟ .

* * *

ونغضى معه لاستعراض رأى آخر حول المشكلة ؛ لنرى أين يقف ؟ ومع أي حل يقف ؟ وما هو الأساس الذى بمقتضاه طابت نفسه أن يقف ؟ يقول :

[وهنالك للأسر وجهة نظر ثالثة :

لا هي تزيل المعطى الحسى كما يزيله الحدسيون ، حتى لا يكون ثمة حاجز بين الذات المدركة ، والشئ الخارجى المدرك . ولا هي تعترف بوجوده . لكنها - كما يفعل الشكاك - تفكر إمكان التسلسل خلاله ؛ لإدراك ما هو قائم خارج حدوده .

بل هي تجعل الغائب مساوياً للحاضر ، ففي الإدراك الحسى يكون

الشيء الخارجى المدرك ، هو نفسه مجموعة معطياته الحسية ، بعد تركيبها فى الداخلى تركيبية عقلية .

فلدى من هذا القلم الذى أكتب به معطى حسى عن لونه ، ومعطى آخر عن صلابته ، ومعطى ثالث عن شكله الأسطوانى المستطيل ، وهكذا . وليس كل معطى من هذه المعطيات على حدة هو « القلم » بل القلم هو مجموعة المعطيات تأتىنى فرادى عن طريق الإدراك الاتصالى المباشر ، فأبنى منها مركباً منطقياً عن طريقه أعرف القلم معرفة بالوصف « باصطلاح رسل » وهكذا قل فى شتى الحالات الإدراكية التى تشكك الشكك فى إمكان قيامها .

فكيف يتاح لى - مثلاً - أن أستخلص عبارة كلية من معلومات جزئية ، مع أن هذه المعلومات الجزئية محدودة معينة ، على حين أن العبارة الكلية مطلقة المعنى ؟ .

يجيب الشكاك - كما رأيت - أن ذلك محال عليك ، ونصديق محدود بالجزئية الواحدة التى تدركها إدراكاً مباشراً .

ويجيب الحدسيون - كما رأيت أيضاً - أن ذلك يكون بالرؤية المباشرة ، لما هو عام خلال الجزئى الواحد .

ويجيب أصحاب هذه النظرة الثالثة - وهم فريق الظاهريين - بأن العبارة الكلية هى نفسها محصلة معطياته .

كيف يجوز لى أن أستدل مشاعر صاحبى من ملامح وجهه وسلوك بدنه ؟ يجيب الشكاك باستحالة ذلك .

ويجيب الحدسيون بأن ذلك الإدراك المشاعر يأتى عن طريق مباشر ، شأنه شأن إدراك الملامح نفسها ، وحركات السلوك

اما الظاهريون فيجعلون إدراك المشاعر هو نفسه محصلة إدراك^(١) . . . ولعل لا أكون مخطئاً إذا أرجعت الضمير المتصل في قوله [معطياته] إلى قوله فيما سبق [الجزئى الواحد] . وعلى هذا يكون معنى العبارة هكذا [العبارة السككية هى نفسها محصلة للمعطيات الحسية للجزئى الواحد] .

وموقفنا من جواب الظاهرين هو نفس موقفنا السابق من جواب الحدسيين ، فالمعطيات الحسية للجزئى الواحد ، تعنى شيئاً محدداً بزمان ومكان خاصين ، والمعطيات الحسية للسككى ، تعنى جزئيات غير متناهية ، فى أزمنة ماضية ، وأزمنة مستقبلية فكيف يكون هذا ذاك .

وبما تجدر الإشارة إليه هنا أننا كما فى صدر البحث نأخذ بعين الاعتبار أمرين اثنين فقط .

أحدهما : احساسنا .

وثانيهما : الشيء الخارجى .

ولم يكن للعبارة الدالة على هذا ، أو على ذاك ، ذكر معنا .

أليس أصل المشكلة هو السؤال للمعبر عنه بهذه الصيغة .

[كيف يكون الإدراك الحسى فى ذاته مبرراً كافياً للوثوق من أن الواقعة

المدركة عن طريقه ، موجودة وجوداً فعلياً ، وقائمة فى دنيا الأشياء ؟]^(٢) .

(١) وهنا يحس القارىء أن فى مكان موضع النقط شيئاً كان ينبغى أن يكون موجوداً ، وقد كان بالفعل موجوداً ، ولكن للعق أعداء فى كل مكان وقد وقعت مسودة هذا الكتاب فى يد بعض هؤلاء الأعداء من الناشرين فى بيروت فأخفوا هذا المقدار الذى يبلغ خمس ورقات ونصف ، محاولة لإضعاف الحق حتى لا يقوى على إزهاق الباطل ، ولكن الله الذى لا يؤمن به هؤلاء الهدامون غالب على أمره ، وهو حسبي ونعم الوكيل .

(٢) نحو فلسفة علمية ص ١٩٧ .

أو بهذه الصيغة [ما الذى يبرر لك أن تجعل الإدراك الحسى وسيلة مأمونة
في تبليغك عما هو قائم في العالم الخارجى]^(١) ؟

أو بهذه الصيغة [ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمارسها فعلاً ، إلى
ما ليس منها ؟]^(٢)

فلماذا هنا ، أفسدنا لـ « العبارة » مجالا ، وأصبحنا نقول : [العبارة
الكلية هى نفسها محصلة معطياته - أى الجزئى الواحد - الحسية] ؟

أخشى أن نخرج من القاع الذى كنا فيه نمارس جواهر ولآلىء ، إلى
السطح الذى لا نجد فيه إلا الزبد . إنها ملاحظة اسجلها هنا فى مكانها عسانا
ننفع بها فى مناسبة تأتى ، وانتقل بعدها إلى جانب آخر من جوانب المشكلة
التي نعالجها . يقول صاحب المشكلة :

[كيف يجوز لى أن أستدل مشاعر صاحبي من ملامح وجهه وسلوك
بدنه ؟ .

يجيب الشكاك باستحالة ذلك]

ذلك لأنهما شيئان مختلفان : أحدهما ظاهر ، والآخر خفى ، وليس
بينهما تلازم فى الوقوع ؛ بدليل أن المثل يبدو فى صورة الغضب ، وهو ليس
بغضب ، والشخص القوى الإرادة ، المالك لتمام نفسه ، يكون غضبان ،
ولا يبدو عليه آثار الغضب .

[ويجيب الحدسيون بأن ذلك الإدراك للمشاعر ، يأتي عن طريق مباشر ،
شأنه شأن إدراك اللامح نفسها ، وحركات السلوك ذاتها]

(١) نفس المصدر ص ١٩٧

(٢) نفس المصدر ص ١٩٨

هذا يقيد أنهما - من وجهة نظر الحدسيين - أمران منفصلان هذا يدرك
وحده ، وذلك يدرك وحده ، دون أن يكون أحدهما مرتبطاً بالآخر .

ولكن كيف السبيل إلى أن يدرك شخص ، المشاعر الداخلية لشخص
آخر ؟ دون أن يستدل عليها بشيء خارجي ؟ على الحدسيين أن يوضحوا
لنا هذا .

[وأما الظاهريون فيجعلون إدراك المشاعر هو نفسه محصلة إدراك تغيرات
الملامح وحركات الملامح ، أى أن ذلك الإدراك هو حاصل جمع هذه الظواهر
وليس إدراكاً كلاً لشيء آخر يتم « خلال » هذه الظواهر]

إن شعور الغضب مثلاً شيء ، وملامح الوجه شيء آخر ، بدليل أن إنساناً
فى وسعه أن يكتم غضبه فيجعله سرّاً بينه وبين نفسه ، ولا يجعل من ملامح
وجهه دلائل عليه ، وبدليل أن إنساناً آخر قد يقوم بدور تمثيلي ، فلا يكون
غضباً ولكن يرسم على وجهه مظاهر الغضب ، حتى ليظنه الرأى غضبان
وما هو بغضبان .

وإذا كان الشعور النفسى ، والانفعالات الجسمية ، منفصلين هذا الانفصال ،
فكيف يسوغ للظاهريين أن يجعلوا من إدراك أحدهما إدراكاً للآخر ؟ ذلك
غير بَيِّن .

وننتقل إلى مظهر آخر من مظاهر هذا الشكل :

[كيف يتاح لى أن أعرف شيئاً عن الماضى ، مع أن كل ما بين يديّ
إدراكات حاضرة ؟]

جواب الشكك أن ذلك محال .

وجواب الحدسيين أن إدراك الماضى إدراك مباشر وليس نتيجة تستدل
من الحاضر .

وأما الظاهريون فلا يعملون فرقاً بين الحالتين ، فكل قضية تقول شيئاً عن الماضي يمكن ترجمتها إلى قضية أخرى مضمونها إدراكات حاضرة [دعنا من الشكك فإن أمرهم بَيِّن ، إنهم يفرقون بين الإحساسات وبين عالم الواقع ، ويقولون : إن هذه لا تستلزم تلك ، وهم في موقف تساؤل ، لا في موقف إجابة .

أما الحدسيون فأمرهم في هذا المقام عجب ؛ لأن ردهم جميع الإدراكات إلى إدراكات مباشرة ، أمر غير مفهوم ؟ فإذا لو أخبرهم إنسان أن في إنجلترا قطارات تسير تحت الأرض ، ولم يكونوا ذهبوا إلى هناك ؟ هل يكون تصورهم لهذا النوع من القطارات إدراكاً مباشراً ؟ إن الإدراك المباشر هو الذى لا يحتاج إلى دليل ، كما يقولون ، فهل إدراكهم لهذا النوع من القطارات عن طريق إخبارهم بوجودها لا يحتاج إلى دليل ؟ هذا كلام غير مستقيم . فلعلهم يقصدون أن الماضى كان - بالنسبة لهم في وقت من الأوقات - حاضراً . وكان إدراكه وهو حاضر ، إدراكاً مباشراً ، فلما غاب هذا الحاضر ، بقيت صورته وذكرياته ، فهذه الذكريات ودلالاتها على ما كان حاضراً ، لا تحتاج إلى دليل . فهذا هو معنى كون إدراك الماضى إدراكاً مباشراً .

لكن يبقى أمر هذا الماضى وقت أن كان حاضراً ، فدعوى إدراكه - بالمباشرة ، رد عليها ما سبق أن أوردناه .

أما الظاهريون . فمن حيث إنه ليس لديهم إلا إحساسات ، وليس هناك أمر واقعى يقابلها ، فلا إحساسات الخاصة حيثما أثبتت هى هى الإحساسات - وربما كنا عاجزين عن فهم معنى الماضى والحاضر بالنسبة للظاهريين ، طالما كان كل الأمر بالنسبة لديهم إحساسات ، اللهم إلا أن أيقال إن الإحساس

الخاص إذا أثير لأول مرة ، اعتبر إحساساً بشيء حاضر ، وإذا أثير هو نفسه للمرة الثانية ، أو الثالثة ، وهكذا ، اعتبر إحساساً بشيء مضى .

وقد سبق أن بينا أن مذهب الظاهريين حيث يرد الأمر كله إلى إحساسات ، دون أن يقيم دليلاً على أن ليس وراء هذه الإحساسات أمر واقعي ، هو مصدرها ، قاض على نفسه بعدم القبول .

وهنا نجد صاحب النص يكرر أمر القضية والعبارة فيقول [فشكل قضية تقول شيئاً عن الماضي يمكن ترجمتها إلى قضية أخرى مضموناتها حاضرة] .

فبدل أن كنا نتحدث عن إحساسات ، نترجم عن عالم واقعي ، أو لا نترجم ، أصبحنا نتحدث عن عبارة أو قضية ، وعن الإحساسات التي تثيرها هذه القضية أو تلك العبارة ، دون أن نتعرض للأمر الواقع كشيء .
نقول : إنه موجود أو ليس بموجود .

* * *

ننتقل معه إلى وجهة نظر أخرى ، لمعالجة هذا الشكل العام ، وهو :
[كيف يكون الإدراك الحسي في ذاته ، مبرراً كافياً ، للوثوق من أن الواقعة المدركة عن طريقه ، موجودة وجوداً فعلياً ، وقائمة في دنيا الأشياء ؟]
يقول :

[وهناك وجهة نظر رابعة نجمل - كما يجمل الشكك - فجوة بين الذات المدركة ، والشيء المدرك . لكنها - على خلاف الشكك - تجمل عبور هذه الفجوة - في حدود المستطاع . فليس الشيء الخارجي - كهذا القلم - هو هو نفسه معطياته الحسية في عيني وهي أصابعي ، بل هو شيء قائم وحده هناك ، يبعث الرسائل إلى حواسي ، ويملي الحواس ما يعطيها من معطيات . أي أنه

لابد من الاعتراف بوجود مصدر للمعطيات الحسية ، وذلك المصدر هو علة انبعاثها ، وعلى هذا الأساس نفسه تستطيع أن تفسر الحالات الإدراكية الأخرى .

فكيف أعلم أن لصاحبي عقلا وراء سلوكه الظاهر ؟

الجواب هو أنك تعلم ذلك بعملية استدلالية تقوم على أساس التمثيل . فكما أن لى سلوكا يشبه سلوك صاحبي ، وكما أن سلوكي هذا منبعث عن عقل ، فلا بد كذلك أن يكون سلوك صاحبي منبعثا عن عقل وراءه .

وكيف أعلم أنه قد كان هنالك ماض ، مع أن كل ما لدى حاضري ؟ الجواب هو أن ذلك يتم عن طريق الاستدلال الاحتمالي لا اليقيني ، فالأثر الحاضر قد يدل على حدث وقع في الماضي . لكن الدلالة هنا ليست استنباطية ، أى أن النتيجة ليست محتواة في مقدمتها ، بل هى استقرائية ؟ ولذلك فهى احتمالية .

كيف استدلل القانون العام من مشاهدات جزئية ؟

الجواب هو أن ذلك أيضاً استدلال استقرائي احتمالي ، فما شاهدت أرجح أن حوادث المستقبل ستجىء على نفس الصورة المطردة التى شاهدتها ، وليس الاستدلال هنا أيضاً أمراً يقينياً ؟ لأن المستقبل ليس كائناً فى جوف الحاضر والماضى ، بل قوامه حوادث جديدة وحالات جديدة ، لكنى مع ذلك أستدل الصورة التى ستقع عليها هذه الحوادث والحالات على سبيل الترجيح ، اعتماداً على فرض أرجحه أيضاً . وهو أن ظواهر الطبيعة تسير على اطراد] .

إننا ونحن بصدد أية وجهة نظر تعالج المشكلة التى معنا ، لا مناص لنا من أن نسأل عن الأسس التى تقوم عليها وجهة النظر هذه ، فإن كانت أسساً

سليمة آمنّا بها ، ودافعنا عنها ضد من يهاجمها . وإن كانت غير ذلك ، وجدنا أنفسنا مضطرين إلى رفضها .

فما هي الأسس التي تقوم عليها المحاولة التي تفترض أن هناك وجوداً خارجياً واقعياً منفصلاً عنا ، وأنه هو المصدر الذي تنبعث منه أحاسيسنا ؟ لم يذكر لنا صاحب النص شيئاً ، والقضية ليست بديهية حتى يلزمنا الأخذ بها دون طلب دليل ، وكيف تكون بديهية ، وهناك أوجه نظر ثلاث تقرر غير ما يقرر أصحاب هذه الوجهة ؟ .

وهناك أيضاً ما ذكره صاحب النص نفسه — فيما سبق لنا أن اقتبسناه منه — قائلاً :

[نعم إن الإحساس باللون لا يدل حتماً على أن الشيء الملون موجود في الخارج ، بدليل أننا كثيراً ما نتوهم وجود أشياء ثم ثبت لنا أن ليس لها وجود] ؟ .

وهناك أيضاً ما ذكره ديكرت قائلاً :

[لعل الله قد قضى ألا يكون هناك أرض ولا سماء ، ولا جسم ممتد ، ولا شكل ، ولا مقدار ولا مكان ، ودبر مع ذلك أن أحسن هذه الأشياء وأن تبدر لي موجودة على نحو ما أراها] ^(١) .

وهناك أيضاً ما ذكره « رسل » قائلاً :

[. . . لقد ظهر أننا إذا أخذنا أى شيء عادي من الأنواع المفروضة أننا نعرفها بواسطة الحواس — كالألوان — فإن ما تقدمه لنا حواسنا مباشرة ، ليس حقيقة الشيء باعتبار أنه مستقل عنا ، واسكنها تقديم حقيقة بعض

(١) التأملات ص ٥٧ .

موضوعات الحس التي تعتمد — فيما يظهر لنا — على العلاقات بيننا وبين الشيء .

وعلى ذلك فما نراه ونشعر به مباشرة ، هو مجرد « ظاهر » نعتقد أنه علامة لحقيقة وراؤه .

ولكن إذا لم تكن الحقيقة هي ما يظهر ، فهل لدينا أية وسيلة لمعرفة ما إذا كانت هناك حقيقة بالمرّة ؟ ^(١) .

إذن فادعاء أن هناك شيئاً واقعياً هو مصدر إحساسنا ، دون دليل يؤيده ، هو — والحال أن القضية تحوطها شكوك وشبهات — شيء غير مقبول .

ومن الغريب من أمر صاحب النص أن يتقبل هذا الادعاء قضية مسلمة . ثم يتخذ منه أصلاً يفسر به الحالات الإدراكية المختلفة ، فيقول :
[كيف يتاح لي أن أعلم أن لصاحبي عقلاً وراء سلوكه الظاهر ؟ .

الجواب : هو أنك تعلم ذلك بعملية استدلالية تقوم على أساس التمثيل . فكما أن لي سلوكاً يشبه سلوك صاحبي ، وكما أن سلوكي هذا منبعث عن عقل ، فلا بد كذلك أن يكون سلوك صاحبي منبعثاً عن عقل وراؤه] .

والحديث هنا عن العقل من صاحب النص ، حديث نهش له ونهش لأننا ممن يؤمنون بالعقل ، وقد كنا نخاف على إيماننا هذا أن يتزعزع من من الحملة العنيفة التي حملها صاحب النص على الأمور العقلية غير المحسوسة ، أليس هو الذي يقول :

(١) مشا كل الفلسفة ترجمة الأستاذين « محمد عماد بن إسماعيل » و « عطية

[النفس الإنسانية — كغيرها من الأشياء — إذا لم أخبرها بالحواس
فلا سبيل إلى علمي بها ، وبالتالي فكل حديث عنها هراء .
ولا ينجيها أن نقول : إن وجودها ينتج منطقياً عن كذا وكذا من
المقدمات والمبادئ ؛ لأن الاستنباط وحده — كما قلنا — يستحيل أن ينفى
بجديد عن الكون وكائناته] .

فالعقل هنا قد نجا من حكم الإعدام الذي صدر ضد النفس ، مع أننا
«استنبطنا وجوده من السلوك الدال عليه ، ولا غرابة فالحياة حظوظ ؛ فالنفس
عديمة الحظ ، لكن العقل له حظ .

قد يقال : إن صاحب النص لا يمكن وجهة نظره ، وإنما يتحدث
عن غيره .

ولكننا نقول : إنه سيمصرح قريباً — وسنحكي تصريحه — بأنه يؤيد
هذا الغير في وجهة نظره ويأخذ بها .

وقد يقال : إن الأمر في قضية العقل والسلوك ليس استنباطاً ، ولكنه
استقراء كما صرح بذلك ، فلا تعارض بين قضية العقل وقضية النفس ؛ فالمثبته
ترجع إلى الاستقراء ، والمنفية ترجع إلى الاستنباط ، فانفكت الجهة .

ولكننا نقول : إنه في قضية العقل قد ذكر أصلاً هو وجود عقله
المستدل عليه بسلوكه . وذكر فرعاً هو وجود عقل صاحبه المستدل عليه بسلوك
صاحبه ، بناء على مانم في الأصل المقيس عليه . وإلحاق الفرع بالأصل هو
المسمى بالاستقراء .

وأنا لا أتكلم عن إلحاق الفرع بالأصل الذي هو الاستقراء — أو التمثيل ،
كما يعبر هو — ولكني أتكلم عن الأصل نفسه باعتباره قضية قائمة بذاتها ،
فلا استدلال بوجود العقل بناء على أن السلوك أثر من آثاره ونتاج عنه ،

استنباط ، لا استقراء ولا تمثيل . فطلت التفرقة بين النفس والعقل قائمة ، حيث أبيع الاستدلال على العقل استنباطاً وحرم ذلك على النفس .

قد يقال : إن النفس التي منع صاحب النص الاستدلال عليها استنباطاً ، هي ما يقال عنها إنها كائن مجرد ، أما العقل الذي استدل عليه صاحب النص استنباطاً ، هو كائن مادي لا مجرد عن المادة .

ولكننا نقول : إذا كان العقل مادياً ، فلماذا لاثبت وجوده بالإحساس . بدلاً من الاستنباط ، أو بالإحساس مع الاستنباط ، بدلاً من الاستنباط [الذي لا يفيء وحده بمجديد عن الكون وكائناته] كما يقول صاحب النص لنفسه .

وبعد كل هذا ، فما صلة قضية قياس الاستدلال بسلوك صاحبي على وجود عقله ، على الاستدلال بسلوكي على وجود عقلي ، بالمشكل القائم على صلة الإحساس بالواقع الخارجي ؟ هل قضية القياس هذه جزئية من جزئيات هذا المشكل ؟ لا . هذه في واد ، وتلك في واد آخر ، وإذن فهو استطراد غير مناسب ، لأننا بصدد حل هذا المشكل العام ، فينبغي أن يكون ما ذكر في مجال حله مما يساعد على ذلك الحل وإلا كان ضعفنا على إجابة .

وننتقل بعد ذلك إلى قوله :

[كيف أعلم أنه قد كان هنالك ماض ، مع أن كل ما لدى حاضر ؟]

الجواب : هو أن ذلك يتم عن طريق الاستدلال الإجمالي ، لا اليقيني . فالأثر الحاضر قد يدل على حدث وقع في الماضي ، لكن الدلالة هنا ليست استنباطية ، أي أن النتيجة ليست محتواة في مقدماتها ، بل هي استقرائية ، ولذلك فهي احتمالية .

هذا السؤال مما يتصل بالمشكل العام الذي نحن بصددده ، على خلاف السؤال السابق . فهنا - كما يقول السؤال - إحساسات ، أو ذكريات ، عن

حادثة لقاء مع صديق تم يبيننا منذ مدة ، ما الذى يدل على أن هذه الذكريات تحكى وقائع دارت على مسرح الوجود حقيقة ؟

ويجب صاحب النص على هذا السؤال ، قائلًا - أو كأنما هو قائل - إن الإحساس الحاضر أثر ، والأثر لا بد له من مؤثر ، وكما يكون المؤثر مقارنًا للأثر ، قد يكون سابقًا عليه ، وهو بهذا يذكرنا بالعبارة المشهورة [البعرة تدل على البعير ، وأثر الإقدام يدل على المسير ، فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، ألا تدل على اللطيف الخبير ؟] لكن صاحب العبارة يجعل استدلاله قطعياً ، أما صاحب النص فهو يجعل استدلاله احتمالياً ؛ ذلك لأنه يجعله استقراء لا استنباطاً . لكن الاستقراء يفترض وجود حالة أو يضع حالات ، قد امتحنت امتحاناً أوصل في شأنها إلى رأى أكيد ، ثم نحمل حالات أخرى من نوعها عليها دون أن يجرى عليها نفس الامتحان .

فما هى الحالة أو الحالات من نوع دلالة الحاضر على الماضي ؛ التى أوصلنا امتحانها إلى رأى أكيد بشأنها ؟ لم يذكر صاحب النص بصدد ذلك شيئاً ؛ ولذلك فاستدلاله الإستقرائى المزعوم ، رد عليه .

* * *

وبعد أن سرد صاحب النص وجهات النظر الأربع ، أخذ يصرح بما يختاره منها ، بعد أن لوح بذلك الاختيار فيما سبق تلويحات لا تحفى قال :
[وموقفنا نحن الوضعيين المنطقيين إزاء هذه الإجابات الأربع ، هو موقف يوحد بين الإجابتين الثالثة والرابعة ، ويرفض الإجابتين الأولى والثانية .

فالسؤال المطروح هو : ما الذى يبرر لى أن أحكم بناء على إدراكى الحسى أن الشيء المدرك موجود وجوداً فعلياً فى الخارج ؟]
ففى هذا النص اعتراف صريح بالمشاركة فى المعركة الناشئة حول السؤال

القائل : ما الذى يبرر لى أن أحكم . الخ وهى معركة ميتافيزيكية ، كما بيّنا ، وفيه اختيار إجابة أو إجابات خاصة . دون أن يبرر هذا الاختيار ، فلقد سبق لنا وسبق له أيضا أن اعترضنا على الإجابة الرابعة ، وسبق لنا أيضا أن بينا أن الإجابة الثالثة رغم خلوها من سند يدعمها ، فيها تعسف وجود .

فهل فى اجتماع هذين معا ، ما يخلصهما من أخطأهما ، ويضيف إليهما عناصر جديدة ؟ فلنتابعه لنرى .

[وفى اختلاف الآراء إزاء هذا السؤال نتخذ لنا موقفا نبنيه على اللغة ودلالاتها جريا على مبدئنا الأساسى ، وهو أن عمل الفلسفة تحليل للقضايا والعبارات تحليلا منطقيا ، فكأنما السؤال يتحور بين أيدينا على هذه الصورة : ماذا نعنى بعبارة تقرر شيئا عن مدرك حسى ، كهذه العبارة مثلا : « هذا القلم أسود » .

الآن وفى هذا النص نجد تصرّحا بأن اللغة تدخل ضمن المشكلة ، وقد كنا أشرنا فيما سبق إلى أن صاحب النص يفسح مجالا فى هواده لدخول اللغة ضمن المشكلة ، والآن وبعد تمهيد سابق جعل العبارة وما يراد بها منطوق السؤال ، فالسؤال قد تحور كما يقول هو من : [ما الذى يبرر لى أن أحكم ببناء على إدراكى الحسى أن الشيء المدرك موجود وجوديا فعليا فى الخارج ؟]

إلى : [ماذا نعنى بعبارة تقرر شيئا عن مدرك حسى ، كهذه العبارة مثلا « هذا القلم أسود ؟ »]

فهل السؤالان يعنيان شيئا واحدا ؟ .

لا شك أن السؤال الأول يتحل إلى ما يلى :

إذا حكم إنسان بأن إحساسه بقلم أسود ، يعنى وجود قلم أسود فى عالم

الواقع ، فما هو الأساس الذى يبنى عليه هذا الحكم ؟ .
 وواضح أن الذى انحل إليه السؤال هو حكم يراد معرفة مبرراته ولا مجال
 فى هذا ، لعبارات ولا لألفاظ ، إلا إذا أردنا أن نخرج هذا الحكم والأسس
 التى انبنى عليها من مجال النشاط العقلى الصرفى ، إلى مجال الشفاء والآذان ،
 والأقلام والأوراق . إن العبارة فى هذا السؤال بمثابة الثوب الذى يلبسه
 الإنسان ، فالإنسان هو الإنسان لبس الثوب أو تجرد منه . والثوب هو
 المظهر الذى يظهر فيه الإنسان .

وأما السؤال الثانى فيتحل إلى ما يلى :
 لو أن عبارة تقرر شيئاً عن مدرك حسى ، كعبارة « هذا القلم أسود » ،
 فماذا يُعنى بها ؟ .

ولاشك أن عبارة « هذا القلم أسود » من حيث هى صوت ، أو كلمات
 مكتوبة ؛ ليس لها من حيث ذاتها دلالة على شيء اللهم إلا من جهة
 أن الصوت أو الكتابة أثر يدل على مؤثر . أما دلالتها على آلة خاصة لها
 وظيفة خاصة ، ولون خاص ، فهى دلالة وضعية لا بد لها من واضع يضعها ،
 واتفاق يتم بشأنها .

وهذا الواضع — بالاستقراء — ينحصر فى ثلاثة : اللغويون ، والعلماء
 الطبيعيون — والفلاسفة .

أما اللغويون — ولنتخذ من العرب مثالا نشرحهم به — فقد نص
 السيوطى فى المزهرة على أن لهم فى هذه القضية ثلاثة مذاهب :
 أحدها : أن الألفاظ موضوعة للمعانى الذهنية ، وإلى هذا رأى ذهب
 الغزالى فى معيار العلم .

وثانيها : أن الألفاظ موضوعة للأشياء الموجودة فى عالم الواقع .

وثالثها : أن الألفاظ موضوعة للشيء عارياً عن التقييد بكونه في الذهن ،
أو في الخارج .

وعلى هذا فعبارة « هذا القلم أسود » تعنى من وجهة نظر علماء اللغة
العربية الإشارة إلى الآلة الخاصة ذات اللون الخاص ، اللذين اتفق على وضع
هذين اللفظين للدلالة عليهما ، إما بقيد وجودهما في الذهن ، أو بقيد وجودهما
في الخارج ، أو دون التقييد بأحد الوجودين .

وعلى هذا فإذا قيل — في وسط لغوى — : ماذا نعنى بعبارة « هذا
القلم أسود » ، اتجه المستولون بهذا السؤال إلى هذه المذاهب الثلاثة ، بعد
أن يكونوا قد عرفوا من قواميس اللغة أن لفظ القلم موضوع لآلة يكتب بها
لا لآلة يطبخ فيها ، وهكذا .

وهل هذه الآلة المدلول عليها ، صورة في الذهن . . . الخ .
وأما العلماء الطبيعيون : فلم يصطلحوا على لا أسمح لنفسى بالتخوض
فيه ، ولكنه على أية حال اصطلاح اتفقوا على أن يدلوا عليه بألفاظ
وعبارات .

وأما الفلاسفة فحين يقولون — أو يقال لهم — : ماذا نعنى بعبارة « هذا
القلم الأسود » ؟ فلم يفي ذلك إجابات أربع ، قد سبق عرضها ونقدها : إجابة
الشكك ، وإجابة الحدسيين ، وإجابة الظاهريين ، وإجابة الواقعيين .

وبعد تحليل السؤالين هكذا ، نعود فنسأل صاحب النص عن الحكمة
في تحوير السؤال الأصلي ، ونقله من الصيغة القائلة :

[ما الذى يبرر لى أن أحكم بناء على إدراكى الحسى أن الشيء المدرك
موجود وجوداً فعلياً في الخارج ؟] .

إلى الصيغة القائلة :

[ماذا نعني بعبارة تقرر شيئاً عن مدرك حسي كهذه العبارة مثلاً « هذا القلم أسود » ؟].

لقد رأينا أن الصيغة الثانية أعم من الأولى ؛ لأنها شملت مجالات لم تشملها الصيغة الأولى كجمال علماء اللغة ، فهل يقصدُ محورُ السؤال أن يدخل في مجال البحث اعتباراً لغوياً ؟ أم أن الوضع الذي أنزلت فلسفة الوضعيين نفسها فيه وهو تحليل عبارات العلماء ، هو الذي حملها على أن تجعل للغة دحلاً في المشكلة ، حتى يسوغ للفلسفة الوضعية أن تشارك في المشكلة ، وإلا فلأبقينا السؤال على الصيغة الأولى التي تجعل المشكلة محصورة في نطاق الإحساس والواقع ، من حيث تطابقهما ، أو عدم تطابقهما ، لوقفت الفلسفة الوضعية التي تنحصر مهمتها في الكلام دون الأشياء ، بعيدة عنه ، غير مستطاعة أن تقرب منه أو تشارك ؟ .

الواقع أن الفلسفة الوضعية بعد أن قضت على نفسها بالفناء تأتي إلا أن تراحم ولكنها تسعى إلى الهيجا بغير سلاح .

ونعود إلى قوله : [وموقفنا نحو الوضعيين المنطقيين - إزاء هذه الإجابات الأربع - هو موقف يوحد بين الإجابتين الثالثة والرابعة]

فلماذا يختارون بـ « الجملة » ولا يختارون بـ « القطاعي » ؟

لقد حدّد صاحب النص فلسفة « الواقعيين »^(١) بأنها [تجعل فجوة بين الذات المدركة والشيء المدرك ، لكنها تجعل عبور هذه الفجوة في حدود الاستطلاع ، فليس الشيء الخارجي - كهذا القلم مثلاً - هو نفسه معطياته

(١) لقد أعطيت الفقرة الرابعة هذا الاسم ، من عندي لأن صاحب النص لم يعبر عنها باسم خاص .

الحسية في عيني وعلى أصابعي ، بل هو « شيء » قائم وحده هناك يبعث الرسائل إلى حواسي ويعطى الحواس ما يعطيها من معطيات . أى أنه لا بد من الاعتراف بوجود مصدر للمعطيات الحسية ، وذلك المصدر هو علة انبعاثها [.

فهذه الفلسفة تقوم على أساس الاعتراف بأمرين اثنين :
الإحساسات المنطبعة على الحواس والأشياء الخارجية . أما فلسفة الظاهريين فقد حددها قائلاً [إن المعطيات الحسية هي كل ما هنالك] .

فالأولى تشترط وجود الشيء الخارجى ، والثانية تشترط نفيه ، فهما متناقضتان . تشترط إحداهما وجود ما تشترط الأخرى عدمه ، فكيف يمكن الجمع بينهما ؟ ثم ما هو القدر المشترك بينهما الذى يحرص على استخلاصه منهما معاً ؟ إنه إن كان يريد المعطيات الحسية وحدها ، فذهب الظاهريين فيه هذا القدر ، وإن كان يريد المعطيات الحسية ومقابلها الخارجى ، فذهب الواقعيين فيه هذا القدر . فما الذى يدعو إلى الجمع بين المذهبين ؟ إنها - فلسفة الوضعيين - ترينا العجب العجيب فى كل خطوة من خطواتها ، وكل مرحلة من مراحل سيرها . وهذا فضلاً عن أن كل واحد من المذهبين - الثالث والرابع اللذين اختارهما ليمزج بينهما ويخرج من هذا المزيج بمذهب واحد - يفتقره الأقدام التى يقف عليها ، فاقتصار الظاهريين على المعطيات الحسية ، ونفى الواقع الخارجى يحتاج إلى دليل واعتراف الواقعيين بالواقع الخارجى ، زيادة على المعطيات الحسية يحتاج إلى دليل .

ولوفوضت لى الفلسفة الوضعية أن أختار لها من المذاهب الأربعة واحداً ،
قللت :

أما مذهب الشكاك ، فهو يعترف بالمعطيات الحسية ، ويشك هل وراء

هذه المعطيات الحسية شيء ؟ أو ليس وراءها شيء ؟ ولكن ما وراء المعطيات الحسية غير المعطيات الحسية ، وما وراء المحسوس ليس بمحسوس . وما ليس بمحسوس ، هو من وجهة نظر الفلسفة الوضعية - هراء ولغو .

وإذن فالحديث عما ليس بمحسوس ، والشك في وجوده ، المقتضى لتجوير وجوده ، يتنافى مع ما قررته الفلسفة الوضعية بخصوصه من أن وجوده لغو من القول ، وهراء .

وإذن فذهب الشكك لا يجارى مبادئ الفلسفة الوضعية .

وأما مذهب الحدسيين ، فهو يقرر أن الإحساس إتصال مباشر بالمحسوس ، وذلك منقوض بإحساسات يظن أننا بها نتصل بالمحسوس ثم يظهر أننا كنا واهمين . وقد عرضنا فيما سبق ما أبداه صاحب النص نفسه من اعتراضات على الحدسيين . وتقدم لنا أيضاً حديث ديكرت ورسل في هذا الشأن .

وأما مذهب الظاهريين ، فهو ينفي الوجود الخارجى . بدون دليل ، والوضعية المنطقية أقل من أن تسير مذهباً لا تقوم مبادئه على سند من دليل .

وأما مذهب الواقعيين فهو يجزم بوجود الشيء في الخارج دون أن يعتمد على دليل ، شأنه في ذلك شأن مذهب الظاهريين .

وإذن فالفلسفة الوضعية بين أمرين :

إما أن تجازف وتقلد واحداً من هؤلاء . وكيف وهى إنما قامت لتخلص الفكر البشرى من أخطار المجازفة والتقليد .

وإما أن تنكر كل هؤلاء وتقف وحدها في العراء ، تمثل الجحود ، والنكران لسكل ما تمنح عنده البشرى ، في كل زمان وكل مكان .

وادعها تختار لنفسها من هذين الأمرين ما تشاء .

نم الإستنباط ، وما أدراك ما الاستنباط ، إنه - من وجهة نظر الفلاسفة
الوضعية - [يستحيل وحده أن يبنىء بجديد عن الوجود وكائناته]^(١)
دعنا من التناقض الذى يقتضيه مقابلة قوله هذا بقوله فيما بعد^(٢) [كيف
أعلم أن لصاحبي عقلا وراء سلوكه الظاهر ؟ الجواب هو أنك تعلم ذلك بعملية
استدلالية تقوم على أساس التمثيل ، فكما أن لى سلوكا يشبه سلوك صاحبي ،
وكما أن سلوكي هذا منبعث عن عقل ، فلا بد كذلك أن يكون سلوك صاحبي
منبعثا عن عقل وراءه]

لقد ظن الأمر هنا تمثيلا فقط ، ولكنه استنباط ، أولا ، وتمثيل ثانيا .
بيان ذلك : أنى لولم أكن استدلت استدلالا استنباطيا أن لى عقلا خفيا
ينبىء عنه سلوكي الظاهر ، لما أمكن أن أقيس حال صاحبي على حالى . فعندنا
هنا مقيس ومقيس عليه . المقيس عليه حالى ، والمقيس حال صاحبي ؛ فإذا
سلمنا له أن حال صاحبي عرفت بالمقايضة على حالى ، فكيف عرفت حالى ،
كيف عرفت أن لى عقلا ؟ عرفت ذلك كما صرح هو بالاستدلال بالظاهر على
الخفى ، الاستدلال بالأثر على المؤثر ، الاستدلال بالسلوك الذى هو مسبب على
العقل الذى هو سبب .

وليس له أن يقول : إنما كنت أحكى ذلك على لسان الواقعيين ؛ لأنه -
كما أوضحنا من قبل - قد اختار مذهب الواقعيين ؛ وإذن فالإستنباط ينبنىء
- على مذهبه - بجديد عن الوجود وكائناته .

(١) نحو فلسفة علمية ص ٣٢ .

(٢) ص ٢٠٤ .

أقول : دعنا من هذا التناقض ، ولكن كيف لا ينبغي الاستنباط بمجرد
عن السكون وكائناته ؟ والرياضة يقوم منهجها على الاستنباط ، فهل لا ينبغي
بمجرد عن الوجود وكائناته .

لقد اتفق العقليون والتجريبيون على أن قضايا الرياضة تحكى العالم الواقعي
وتصوره ، وليست قضايا ذهنية وعمليات عقلية تقوم على مجرد الفرض
والإصطلاح ، وبعد أن اتفق العقليون والتجريبيون على ذلك اختلفوا في
إمكان قبول قضايا الرياضة للخطأ ، وعدم إمكان قبولها لذلك ، فالعقلون
يرونها غير قابلة للخطأ ، والتجريبيون يرونها قابلة له .

أما المذهب الوضعي ، فهو يذكر ما اتفقا عليه ، يفكر على قضايا الرياضة
أن تكون ذات صلة بالعالم الواقعي ، ويراه في أساسها محض افتراض ، وبمجرد
إصطلاح ، غير أن ما يبنى على هذا الأساس الفرضي الإصطلاحى يكون لازماً
له لزوماً ضرورياً ، فالرياضة — من وجهة نظر المذهب الوضعي — ضرورة
الصدق ، منقطعة الصلة بالواقع ؛ ولذلك ففي الوضع — كما يقول المذهب
الوضعي — تفسير فرضياتها ومصطلحاتها ، وترتيب لوازم على الفرضيات
والمصطلحات الجديدة ، يكون لها من الضرورة ما الأولى ، رغم أنها تختلف
مهما ، نتيجة لاختلاف الفرضيات والمصطلحات .

ويعبر عن هذه المعاني صاحب « نحو فلسفة علمية » قائلاً :

[العقليون ^(١) يرون إمكان الجمع في قضية واحدة بين أن تكون مخبرة
عن العالم ؛ وأن تكون في الوقت نفسه قبلية غير معتمدة في تحصيلها
وإدراكها على خبرة الإنسان بالعالم .

نعم قد يختلف الفلاسفة العقليون فيما بينهم على أى القضايا يكون فيه هذا الجمع بين تينك الصفتين ، أهى قضايا الرياضة وحدها ؟ أم هى قضايا الطبيعة والرياضة على السواء ؟ ولكن يكفيننا أن يعتقد الفيلسوف فى قضية واحدة. يقول فيها : إنها صادقة على الخبرة الحسية دون أن تكون مستقاة من خبرة حسية لنقول عنه : إنه فيلسوف عقلى يأخذ بهذه الوجهة من النظر .

وهناك فلاسفة المذهب التجريبي فى صورته التقليدية ، كما يتمثل مثلاً فى جون ستيوارت مل ، وهم يقولون إنه ليس هناك قضية واحدة يمكن أن تجتمع فيها صفتا الإخبار والضرورة معاً ؛ لأن القضية إن أخبرت بشيء كان معنى ذلك احتمال تعرضها للخطأ فيما أخبرت به .

ولهذا ترى هؤلاء التجريبيين ينكرون بتاتاً أن تكون هناك قضية ضرورية الصدق . حتى قضايا الرياضة والمنطق — فى رأى مل — إن هى إلا حصيلة الخبرة ، وبالتالى يجوز عليها البطلان .

وهناك أنصار التجريبية المنطقية — أى الوضعية المنطقية — فهم كالتجريبيين التقليديين يفكرون فى حسم أن تجتمع صفتا الإخبار والضرورة معاً فى قضية واحدة ، إلا أنهم على خلاف أنصار التجريبية التقليدية ، لا يرون أن قضايا الرياضة والمنطق مستقاة من الخبرة الحسية ، بل هم يقولون إن القضية إما أن تكون إخبارية ، وبذلك يستحيل عليها أن تكون ضرورية الصدق :: وإما أن تكون ضرورية الصدق ، وبذلك يستحيل عليها أن تكون إخبارية ، بل إنها فى هذه الحالة تكون تحصيل حاصل ، تكرر جزأها الأول فى جزئها الثانى ، دون أن تضيف نبأ جديداً [.

أما أن القضية الرياضية — على مذهب من يرى أنها إخبارية — ضرورية الصدق ، فادعاء غير واضح ؛ إذ لا شك أن من قضايا الرياضة ما هو نظري

يحتاج في إثباته إلى دليل ، كقضية ، أن مجموع زوايا المثلث يساوى مائة وثمانين درجة ، فهذه القضية إذا قيل إنها ضرورية الصدق ، فعنى ذلك أن دليها قطعى لا يتطرق إليه الخطأ ، وإذا كانت العبارة بالدليل فهل لا نستطيع أن نجد في قضايا الطبيعة ما يقوم على دليل قطعى لا يحتمل الخطأ ؟ فإن وجدنا في قضايا الطبيعة ما يكون كذلك ؛ فإذا يكون من فرق بين هاتين القضيتين ، الرياضية والطبيعية معاً ، حتى يصح أن يقال : إن قضايا الرياضة وحدها — دون قضايا الطبيعة — ضرورية الصدق .

فإذا قيل : وماذا من قضايا الطبيعة يقوم عليه دليل قطعى ؟ قلنا : أرأيت لو أننا أخذنا قطعة من الحديد وسلطنا عليها الحرارة فأدركنا بالحس الظاهر أنها تمددت ، فقلنا : إن هذا القطعة من الحديد تمددت عقب تسليط الحرارة عليها . ألا تكون هذه القضية ضرورية الصدق اعتماداً على الحس الظاهر ؟

فإن قيل : ألا يجوز أن يكون الحس مخطئاً ؟

قلنا : وأيضاً ألا يجوز أن يكون العقل مخطئاً ؟

لقد سوى ديكارت بين العقل والحواس في الشك — حين شك —
ها هو ذا يقول :

[فما يدرينى لعل الله قد قضى بأن لا يكون هناك أرض ولا سماء ، ولا جسم ممتد ، ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ودبرّ مع ذلك أن أحس هذه الأشياء جميعاً ، على نحو ما أراها ؟ .

بل لما كنت أرى أحياناً أن غيرى يغاطون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها ، فما يدرينى أنه قدّر أن أغلط أنا أيضاً ، كلما جمعت اثنين

وثلاثة ، أو أحصيت أضلاع مربع ما ، أو أطلقت حكماً على شيء أسهل من ذلك ، لو أمكن أن نتصور شيئاً أسهل منه^(١) .

وها هو ذا النزالي يسوى بين الخواص والعقل في الشك ، يقول :

[فاتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ، وأقوى الخواص حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرك ؟ .

ونحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بفقعة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ؟

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار ؟

هذا وأمثاله من المحسوسات ، يحكم فيها حاكم الحسى بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونّه ، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقلية كثفتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلبى كذب العقل في حكمه ، كما تجلبى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلبى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة^(٢) [

(١) التأملات ص ٥٧ .

(٢) للنقد من الضلال للنزالي .

هكذا يبدو أن العقل والحس سواء في توجه الشك إليهما ، فما يعتمد على العقل من العلوم كالرياضة إذا تأيد بدليل قطعى ، لا يبدو أنه يفضل غيره مما يعتمد على الحس من العلوم الطبيعية ، إذا تأيد هو أيضاً بدليل قطعى .

فإذا كانت بعض قضايا الطبيعة ليست ضرورية المصدق فاذك إلا لأنها لم تنظر بالدليل القطعى ، فالعبرة إذن بالدليل الذى تقوم عليه مسائل العلوم ، لا بأنواع العلوم ؟

هذا رأى فى قضية ضرورة صدق العلوم الرياضية وعدم ضرورة صدقها .

أما أن العلوم الرياضية لا تخبر بشيء عن العالم الخارجى ، وإنما هى خيال فى فكر العالم الرياضى ، لا وجود له فى عالم الواقع ، فذلك شيء ليس فى وسعنا أن نوافق عليه المذهب الوضعى الذى يذهب فى تأييد هذا رأى كل مذهب .

[وهكذا يكون الرياضى ، فى الرياضة البحت ، لا يطلب منه إلا أن تكون نتائجه صحيحة الاستنباط ، من تلك المسلمات المفروضة ، ولا شأن له بعد ذلك أن تبيىء تلك النتائج مطابقة للعالم الطبيعى أو غير مطابقة .

وبعبارة أخرى شأن الرياضى ، هو أن يحسن التكرار - تكرار المقدمات فى النتائج - وليس شأنه أن يحسن الإخبار]^(١) .

[فقد أثبتت نتائج البحث الرياضى فى المائة سنة - كذا - منذ منتصف القرن الماضى ، أو نحو ذلك ، أن مسلمات اقليدس يمكن تغييرها ، واستبدال غيرها ، والوصول بعد ذلك إلى نظريات غير نظرياته ، دون أن يكون معنى

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧٧ .

هذا التغيير خطأ في هندسية اقليدس ، ولا خطأ في هندسة تقام على مسلمات غير مسلماته ، وتنتهى إلى نظريات غير التي انتهى هو إليها ؛ ذلك لأن الصدق في الرياضة هو صدق اتساق لا صدق تطابق ^(١) .

إن القول بأن الرياضى لا شأن له بالعالم الطبيعى ، وإنما هو يعيش في عالم وحده ، قوامه الخيال الصرف ، وأنه يحسن التكرار ولا يحسن الإخبار ، يذكرنى بحادثة وقعت لى وأنا صغير ، كنت آنذاك طالباً في السبة الثالثة الابتدائية ، أتلقى دروسى في جامع « الفاكهانى » بشارع « الغورية » بالقاهرة ، وكنا - طلبة القسم الابتدائى في ذلك الوقت - نعرف بطلبة النظام الحديث ، أى المجموعة الأولى التى أدخلت عليها علوم الرياضة بمقادير كبيرة حتى إننا كنا ندرس نظريات هندسية ونظريات جبرية في السفة المشار إليها ، وكنا في السنتين السابقتين عليها درسنا ما يسمى بالهندسة العملية .

وكانت دراسة الهندسة العملية تعنى - كما أفهمونا آنذاك - أن ندرّب على حل تمرينات من مثل :

ا - ارسم خطاً مستقيماً ، ثم خطاً مستقيماً آخر مائلاً يقابله في نقطة من إحدى جهته ، ثم قس الزاوية الناتجة .

ب - ارسم مثلثاً ثم قس الزوايا الناتجة واجمعها .

وكنا نعلم أسماء الزوايا ، وأسماء الأشكال ، وتعريف النقطة والخط والسطح ، والجسم وما إلى ذلك من مصطلحات . ونعلم أسماء الآلات التى نستعملها . كنت أحس وأنا أقوم بهذا العمل أنى كالبناء أو كالنجار ، أو كالحائك ،

(١) نفس المصدر ص ١٧١ .

الذى يستعمل آلات خاصة يقيس بها قطعة الأرض قبل بنائها ، أو الحائط .
ليعرف مبالغ ارتفاعه ، أو قطعة الخشب ، أو قطعة القماش ، ليقطعها ويصنعها على
قدر الفرض المقصود منها .

وكان احسننا استعمالاً للآلات ، وأدقنا فى رعاية ضبطها هو الذى يأتى
بنتائج يرضى عنها الأستاذ ، فالذى ينتهى به عمله مثلاً إلى أن مجموع زوايا
المثلث يساوى مائة وثمانين درجة أو ما يقرب جداً من ذلك ، يقال
الله أصبت .

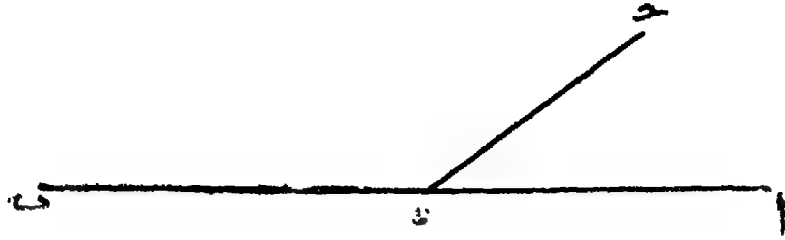
وكنيت أحس - وأنا أزهرى أعلم أنى لن أكون بنساء ولا نجاراً
ولا حائكاً - أن هذا العمل - أعنى الهندسة العملية - لا يسترعى كل اهتمامى ،
وانتباهى ، رغم أنى - يشهد الله - لم يبلغ بى التوانى فى علم من العلوم أن
أن أكون فيه دون من يعتبرون أنفسهم - من الطلاب - أعرف الناس به .
فلما نقلنا إلى السنة الثالثة ، وكنيت أعلم من قبل - بناء على ما كان يقال
لنا - أن منهاج الهندسة الذى يدرس فيها ، منهاج نظرى يقوم على التفكير
العميق والنظر العقلى الدقيق ، وأن التفكير الهندسى له صبغة منطقية ،
وكانت هذه الكلمات - المنطقى ، والنظر العقلى ، وما إلى ذلك - تستهوينى
منذ التحقت بطلب العلم ، حتى لقد اشتريت وأنا فى القسم الابتدائى كتاباً
فى الفلسفة وفى التوحيد وفى المنطق ، أجد الآن صعوبة أيما صعوبة فى فهمها ،
ولسكنه الأمل الحلو يداعب الطفولة إبان إشرافها .

ولمذا فقد أقبلت على دراسة الهندسة النظرية بشوق ونهم وكان يدرسها
لنا فضيلة الأستاذ المرحوم الشيخ محمد أبى النجا ، رحمه الله رحمة واسعة .

وكان أن بدأ لنا فضيلته بالنظرية الأولى التى تقرر أنه : إذا التقى خط مستقيم

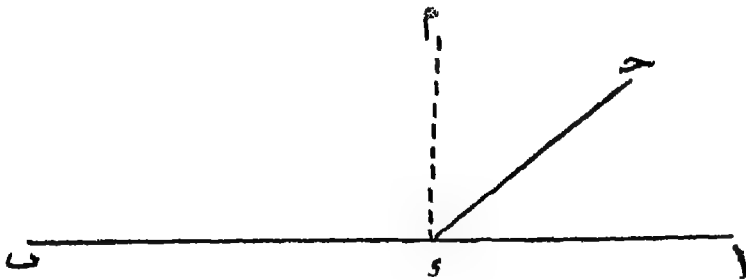
— ١٢٠ —

بآخر في إحدى جهتيه . تكون من هذا الالتقاء زاويتان مجموعهما يساوي
مائة وثمانين درجة أى يساوي قائمتين [٢ ق]
هكذا :



فالزاوية ا ب ح + الزاوية ح ب د ، يطلب — بالاستدلال
العقلي — إثبات أن مجموعهما يساوي قائمتين .

استقبلت النظرية باهتمام ، والقيت بالي كله للشرح والاستدلال ، متوقفاً
أن سوف نطرح آلات التجار ، والبناء ، والحائك ، جانباً ولا نعود إليها من
بعد أبداً . فكان أول ما فاه به الأستاذ — رحمه الله — أن أمرنا أن نقيم العمود م د
على الخط ا ب من نقط د هكذا :



فتناولت الأدوات بفتور وأنا أشعر بشيء من الاستغراب والدهشة ،
وأقت العمود م د على المستقيم ا ب من نقطة د .

ثم كتب الأستاذ على السبورة :

الزاوية $\angle م د ب$ + الزاوية $\angle م د ب = \angle م د ب$ ق بناء على ما تلقينموه في دراستكم العملية السابقة .

ولكن الزاويتين $\angle م د ب$ ، $\angle م د ب =$

الزوايا $\angle م د ب$ ، $\angle م د ب$ ، $\angle م د ب$ بالملاحظة .

إذن الزوايا $\angle م د ب$ ، $\angle م د ب$ ، $\angle م د ب = \angle م د ب$ لأن المساوي للمساوي لشيء مساو لهذا الشيء .

ولكن الزوايا $\angle م د ب$ ، $\angle م د ب$ ، $\angle م د ب$

$=$ الزاويتين $\angle م د ب$ ، $\angle م د ب$ بالملاحظة

إذن الزاويتان $\angle م د ب$ ، $\angle م د ب = \angle م د ب$

لأن المساوي للمساوي لشيء مساو لذلك الشيء وهو المطلوب^(١) .

فلما انتهت بنا المطاف إلى هذا الحد ، وقيل : ها قد وصلنا إلى ما كنا بسبيل إثباته ، تأكدت أن أدوات البناء والنجار والحائك ، لن تفارقنا ، حتى ونحن ندرس ما نسميه هندسة نظرية قوامها العقل والدليل ، ولم يخف على وأنا في هذه المرحلة من الطفولة ، أنني قد خدعت وأن ما توقعته من قيام حواجز وفواصل بين ما يسمونه هندسة عملية ، وهندسة نظرية ، لم يكن سوى أوهام ، ولم يغب عن ذاكراتي حتى الآن ما أثرته من نقاش مع الأستاذ ومع الطلبة ، حول تسمية هذه الإجراءات ، نظرية وكنت أقول لهم : إنها

(١) ليغذرنى القارئ إذا وجد شيئاً من التسهل في التعبير فإني لم أرجع إلى كتب رياضية ، وإنما عولت على ما وعته الذاكرة منذ ذلك التاريخ البعيد .

عملية من العمليات التي تدخل في حدود منهاج السنتين الأولى والثانية ، وليست نظرية حتى تستحق الدخول في منهاج يقال : إنه نظري عقلي .

وما زلت حتى الآن على رأيي القديم ، وإن بك قد جدت على فهمي القديم ، شيء جديد فإما هو إلا القدرة على التحليل ، وإبراز نصيب كل من العقل والعمل في هذه الإجراءات .

إن إقامة العمود م و على الخط ا ب ، يعنى عملية من العمليات ينشأ عنها زاويتان متساويتان يقسمان وجهة خط مستقيم ، اتفقنا على أن نقسم كل زاوية منهما تسعين قسماً بالتساوى ، واتفقنا على أن نسمى كل قسم درجة .

أما الخط المستقيم ، وأما الخط العمودي ، فلم يكونا وهما من الأوهام ، ولا خيالاً على صفحة الأذهان ، وإنما كانا حقيقة محسوسة .

وأما الزاويتان اللتان اقتسمتا واجهة الخط المستقيم ، فقد اتفقنا على تسميتهما وعلى تقسيمهما ، وعلى تسمية كل قسم .

وأما استيعاب الزاويتين القائمتين لواجهة الخط المستقيم ، فتلك أيضاً حقيقة محسوسة .

وأما اقتسام الزاويتين القائمتين لهذه الواجهة بالتساوى فيعلم بالقياس . ولو كانت الدعوى هي أنه : إذا أقيم خط عمودي على خط مستقيم نشأ من ذلك زاويتان قائمتان بالمعنى المصطلح عليه ، لكفى العمل لإثبات ذلك ؛ لأننا نقيس بالآلة الخاصة كلا من الزاويتين لغتبت أن كلا منهما تسعون درجة . لكن الدعوى أعم من ذلك : أي أنه إذا التقى خط مستقيم بخط آخر مستقيم في نقطة من النقط على أحد الجانبين ؛ فإن الزاويتين الناشئتين يساوي مجموعهما قائمتين .

إن وضع الزوايتين القائمتين واحد من الأوضاع الكثيرة التي يمكن أن تنشأ من التقاء هذين الخطين ، بل من الأوضاع التي لا تنتهى إذا لم نأخذ بنظرية الجزء الذى لا يتجزأ .

وإذن فلو اتخذنا العمل سبيلنا فى كل ذلك لوجب أن نميل العمود م د إلى اليمين وإلى اليسار ، ليأخذ جميع الأوضاع الممكنة له هنا وهناك ، وهى أوضاع غير متناهية كما قلنا . ثم نقيس كل وضع من هذه الأوضاع بالآلة ، انثبت أن كل زاويتين تأخذان وضعاً أى وضع كان على جانب الخط المستقيم تساويان قائمتين ولوجب أن نحتاج إلى وقت طويل أو إلى وقت لا يتناهى .

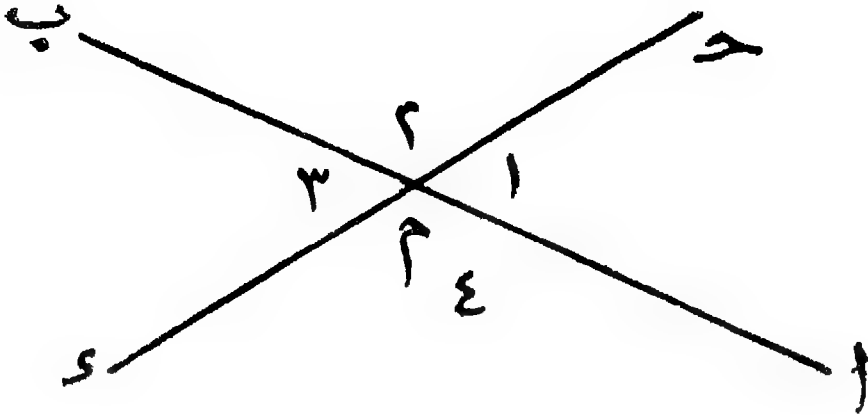
لكننا بدل أن نتخذ هذه الإجراءات الطويلة للملة سبيلنا ، لجأنا إلى الاستنباط السابق الذى ملخصه أن كل زاويتين متجاورتين موجودتين على جانب خط مستقيم بحيث تستوعبان كل هذا الجانب ، فإنها تساويان الزاويتين القائمتين الذين عرفنا قدرهما بالقياس . وتسكاد البدهة تشهد بهذه المساواة ؛ لأن القائمتين تستوعبان كل واجهة الخط المستقيم ، وكل زاويتين متجاورتين غير قائمتين ، فإنهما تستوعبان أيضاً واجهة الخط المستقيم ، فشمول الواجهة هو الحد الوسط الذى يجمع بين هذه الطرفين ، فكل زاويتين متجاورتين تستوعبان واجهة خط مستقيم فإنهما تساويان قائمتين .

وإذن ففى الأمر عمل ، وفيه استنباط ، والعمل هو الأساس الذى قام عليه الاستنباط ، وهذا هو الذى جعلنى وأنا طالب صغير ، أعتبر عملاً ، ما اعتبروه نظراً ؛ لأن العمل هو العنصر البارز فى الموضوع .

وعلى أساس من هذه النظرية تقوم سائر النظريات ، فثلا النظرية التي

تقول :

إذا تقاطع خطان مستقيمان نشأ من تقاطعهما أربع زوايا كل زاويتين متقابلتين متساويتان^(١) ، هكذا



فالخطان ب ، ح ، د تقاطعا في م فنشأ من ذلك أربع زوايا كما هو مشاهد .

تسمى الزاوية ١ مقابلة للزاوية ٣

والزاوية ٢ مقابلة للزاوية ٤

والمطلوب إثبات أن $\angle 1 = \angle 3$

، $\angle 2 = \angle 4$

ويمكن إثبات ذلك على أساس النظرية الأولى ، فنقول :

الخط ب تقاطع مع الخط ح م في نقطة م فنشأ عن ذلك زاويتان

متجاورتان هما $\angle 1$ ، $\angle 2$ ،

إذن مجموعهما يساوي ٢ ق .

(١) وأرجو من القارئ مرة أخرى أن يعذرني فأني إنما أروى بالمعنى .

وأيضاً الخط $ح$ و تقاطع مع الخط $ب$ م في نقطة م فنشأ عن ذلك
زاويتان متجاورتان $ها$ و $ها$ ، ٢ ، ٣
إذن مجموعهما يساوى ٢ ق .

إذن مجموع > ١ ، $> ٢ =$ مجموع > ٢ ، لأن كل
مجموع منهما يساوى ٢ ق .

الكن > ٢ مكررة في المجموعين ، فاسقاطها يبقى الطرفين متساويين ،
بقاء على قاعدة إذا أسقطنا قدرًا متساويًا من قدرين متساويين كان الباقيان
متساويين .

إذن $> ١ = > ٣$
وبالمثل يمكن إثبات أن $> ٢ = > ٤$ وبذلك يتم إثبات المطلوب
وهكذا تسير النظريات تعتمد كل واحدة منها على سابقتها أو سابقاتها
وأساس كل ذلك هو النظرية الأولى ، التي أساسها العمل .

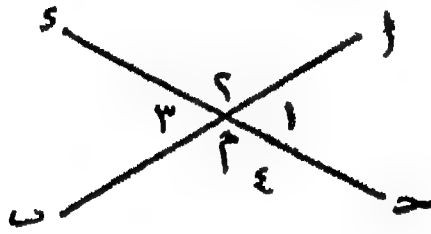
فكيف والهندسة النظرية تقوم كلها على العمل هكذا يقال عنها إنها
محض إصطلاح ، ومجرد اتفاق لا يعتمد على الواقع ولا يجاريه ؟ .
ومن إشراف صاحب النص في سلب الرياضة قيمتها الذاتية التي تستمدّها
من صدقها على الكون ذهابه إلى [أن مسلّمات إقليدس يمكن تغييرها
واستبدال غيرها بها ، والوصول بعد إلى نظريات غير نظرياته]^(١) .

إنه يرى أن [كل نظرية مستولدة من المسلّمات الأولى ، حتى لكانها
هى نفسها تلك المسلّمات ، قد أعيدت كتابتها على صورة أخرى ، ولو كان

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧١ .

في النظرية الهندسية إضافة جديدة إلى ما قد تضمنته المسلمات ، لكان ذلك نفسه علامة على فساد استدلالها ؛ إذ النتيجة في الاستنباط لا يجوز لها أن تأتي بما لم يرد في المقدمات ، فن تعريف المثلث في هندسة إقليدس بأنه سطح مستو محووط بثلاثة خطوط مستقيمة تترتب نتيجة خاصة بمقدار زواياه ، وهي أن تلك الزوايا تساوي ١٨٠ درجة [.

هل من الممكن أن يوجد لهذا الكلام محل حق يحمل عليه ؟ فلينظر .
هنا نحن أولاء نستعرض المسلمات الأولى للنظرية القائلة : إذا تقاطع خطان مستقيمان فكل زاويتين متقابلتين متساويتان هكذا .



هل نجدها نخرج عن :
تعريف الخط بأنه الامتداد الذي ينقسم طولاً ولا ينقسم عرضاً .
وتعريف الاستقامة بأنها عدم الانحناء والانكسار .
وتعريف الزاوية بأنها السطح المحصور بين خطين مستقيمين ملتقيين في نقطة .

وتعريف القائمة بأنها الزاوية التي تساوي تسعين درجة .
وتعريف الدرجة بأنها جزء من مائة وثمانين جزءاً من واجهة خط مستقيم وتفهم أن مجموع الزاويتين المتجاورتين يساوي قائمتين . فهل هذه المقدمات هي نفسها القضية القائلة إذا تقاطع خطان مستقيمان ، فكل زاويتين متقابلتين

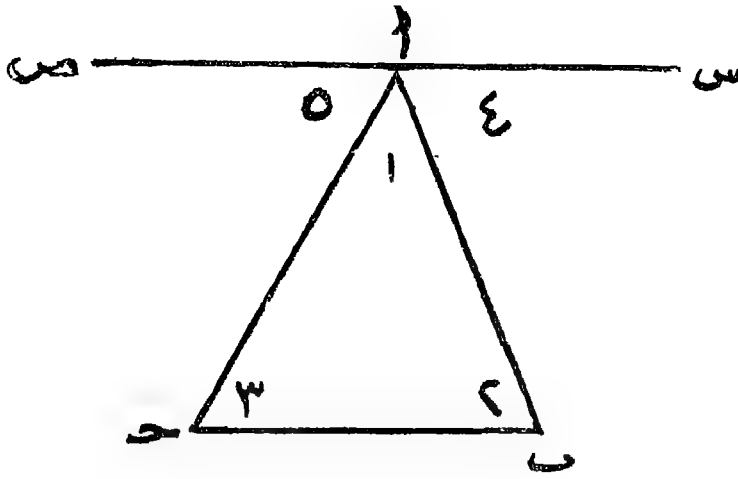
متساويتان ، حتى لكانها هي قد أعيدت كتابتها على صورة أخرى ؟ أم شيء آخر غيرها وإن كان بينهما تلازم . ولسنا نشك في انهما غيران وإن تلازما ، والتلازم نفسه عنوان على التغاير لأنه نسبة تقتضى طرفين .

نم إن قوله [إذ النتيجة في الاستنباط لا يجوز لها أن تأتي بما لم يرد في المقدمات] .

فإذا يسمى إذن الاستدلال التالى [وكما أن سلوكي هذا منبعث عن عقل فلا بد كذلك أن يكون سلوكك صاحبي منبعثا عن عقل كذلك ^(١)] إنه يسمى مقايضة حال صاحبه على حاله تمثيلا ، لكن ماذا يسمى استدلاله بسلوكه على عقله ؟ وهل النتيجة المستدل عليها وهي وجود العقل ، هي نفس المقدمة التي هي السلوك ؟ أم ما غير ان ؟ وهل لا يسمى هذا الاستدلال استنباطا ؟

نم إنه يضرب تعريف المثلث واشتال زواياه على مائة وثمانين درجة مثلا لا اشتال المقدمات على النتيجة ، فهل تعريف المثلث بأنه سطح مستو مخطوط بثلاثة خطوط مستقيمة هو نفس النتيجة المستنبطة من ذلك وهي أن مجموع زواياه تساوى مائة وثمانين درجة ، حتى لكانها نفس النتيجة أعيدت كتابتها على صورة أخرى ؟ كيف وهذه النتيجة لا يتوصل إليها إلا بجهد جهيد واستدلال دقيق . هكذا .

— ١٢٨ —



ففي هذا المثلث : المطلوب إثبات أن $\angle 1 > \angle 2 + \angle 3 = \angle 2$ ق .

العمل : نرسم من النقطة 'ا' خطا مسقيا موازيا للخط 'ب ح' هو 'ص' فينشأ من من التقاء الخطين 'ب ا' ، 'ا' بالخط 'ص' عند نقطة 'ا' ثلاث زوايا هي $\angle 4 > \angle 1 > \angle 5$.

البرهان : بما أن الخط 'ب ح' مواز للخط 'ص' فتكون : $\angle 2 = \angle 4$ لأنهما نظائر بناء على نظرية المتوازيين .

وكذلك $\angle 3 = \angle 5$ لأنهما نظائر بناء على نظرية المتوازيين .

ولسكن الخط 'ص' مستقيم التقى به الخطان 'ب ا' ، 'ا' في نقطة 'ا' فتكون الزوايا الثلاث $\angle 4$ ، $\angle 1$ ، $\angle 5$ ق .

فإذا استبدلنا بالزاويتين $\angle 4$ ، $\angle 5$ نظائرها $\angle 2$ ، $\angle 3$ وأضفنا هذه النظائر إلى $\angle 1$ كان مجموع الثلاث $\angle 2 = \angle 1$ ق .

إذن زوايا المثلث 'ا ب ح' تساوى $\angle 2$ ق وهو المطلوب .

هل يمكن والأمر بحاجة إلى كل هذا الاستدلال أن يقال : إن معنى

تعريف المثلث هو نفسه معنى قولنا : إن مجموع زواياه يساوى قائمتين .
إذن فلماذا كل هذا العناء ؟ .

إنه لفي وسعنا الآن أن نقول : كما قال الفلاسفة العقليون والفلاسفة التجريبيون : إن قضايا الرياضة إخبارية أى تنبئ بمجديد ، وليست تكراراً ، تكرار النتيجة في المقدمات ، وتكرر المقدمات في النتيجة . ولسنا نقول ذلك تقليداً لهم ، ولكن نقوله على ضوء ما بسطنا من أدلة ، وقدمنا من إيضاح .

وإنه لا يسعنا بعد ذلك إلا أن ندهش لقول صاحب نحو فلسفة علمية^(١) [فن تعريف المثلث في هندسة إقليدس بأنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، تترتب نتيجة خاصة بمقدار زواياه وهى أن تلك الزوايا تساوى مائة وثمانين درجة ، وقد تظن أن هذه النتيجة علم جديد لم يكن في التعريف ، وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث الرسوم في الطبيعة الخارجية ، ولو كان الأمر كذلك لصح قول القائلين : بأن القضية الرياضية قبلية وإخبارية في آن معا ، لكن حقيقة الموقف غير ذلك] .

ونحن نقول : بلى . . . إن حقيقة الموقف هى ذلك ، ولنا ما قدمنا من أدلة فما دليلك أنت ؟

إنه يتابع حديثه قائلاً [فهذه النتيجة صحيحة على فرض التعريف الذى أسلفناه للمثلث ، وهو أنه سطح مستو مخطط بثلاثة خطوط مستقيمة ، ولكن ماذا لو غيرنا التعريف فجعلنا المثلث هو سطح مدخن مخطط بثلاثة

خطوط منحنية - كالمثلث المرسوم على سطح كرة مثلاً - عندئذ تتغير النتيجة بالنسبة لمجموع الدرجات في زواياه . وتكون هذه النتيجة صواباً ، كما كانت النتيجة الأولى صواباً ؛ لأن صواب كل منهما ليس موقوفاً على مطابقته لما يحدث في الطبيعة الخارجية ، بل متوقف على صحة استدلاله من المقدمة المفروضة] .

ولا غرابة في أن تكون صحة النتيجة مرتبطة بالتعريف الذي استنبطت منه ، فأنا لو عرفتُ الإنسان بأنه حيوان على مستوى عال من التفكير ، ثم استنبطتُ من ذلك أنه متعجب ، بمعنى أنه يشعر بالدهشة والاستغراب عند خفاء سبب ظاهرة مامن ظواهر الطبيعة عليه ، فهل يسوغ لأحد أن يقول . إن هذا الاستنباط صحيح بناء على صحة التعريف ؟ وأن يعتبر هذا الشرط قادحاً في الاستنباط ؟ نعم إنه استنباط من تعريف الإنسان ، لكن لو ذكرنا تعريفاً آخر لشيء آخر غير الإنسان كالحجر فقلنا : إنه جسم صلب لا حس فيه ولا حركة ولا حياة ، فإنه لا يصبح أن نستنبط منه : إنه متعجب ، بل على العكس نستنبط منه أنه غير متعجب ، وفي الكون الإنسان والحجر ، كما أن فيه السطح المستوي المحوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، وفيه السطح المنحني المحوط بثلاثة خطوط منحنية ، ولكل منهما تعريفه الخاص ، ولكل منهما لوازمه الخاصة التي يمكن أن تستنبط منه وحده دون غيره ، وإن صاحب النص نفسه ليعترف بأن في الطبيعة السطح المستوي ، يقول .

[وإنه ليكمل بنا في هذا الصدد أن نقول : أن هندسة إقليدس يفرضها أن السطح مستو قد انتهت إلى نتائج منها أن زوايا المثلث تساوي قائمتين ، وقد نجد أن هذه النتيجة تنطبق على الطبيعة أيضاً ، ولكن انطباقها هذا في الحقيقة ناتج عن أن الأسطح التي نمارسها في حياتنا العملية دائماً من الصفر - الصفر

النسبي - بحيث لا يبدو فيها الانحناء ^(١)

ولأنه لا يجدر بنا أن نتصور أنه مادامت الأرض مكورة فإن كل شبر فيها منحني ، كيف وفي الأرض تتوأت كبيرة بارزة ، كالجبال ، وفيها منخفضات كبيرة كالوديان والمستنقعات وما إليها ، وفيها ماهو لا كهؤلاء ولا كهؤلاء كسطوح البحيرات والمحيطات ؟

ثم لا يجدر بنا أيضاً أن ننسى أن يد الإنسان تعمل في الطبيعة ، فتزحف المنخفض وتتحقق المرتفع .

فالقول بأن الأرض مكورة وبناء عليه فإنه لا يوجد عليها وفيها سطوح مستوية ، كلام نظري وغير عملي .

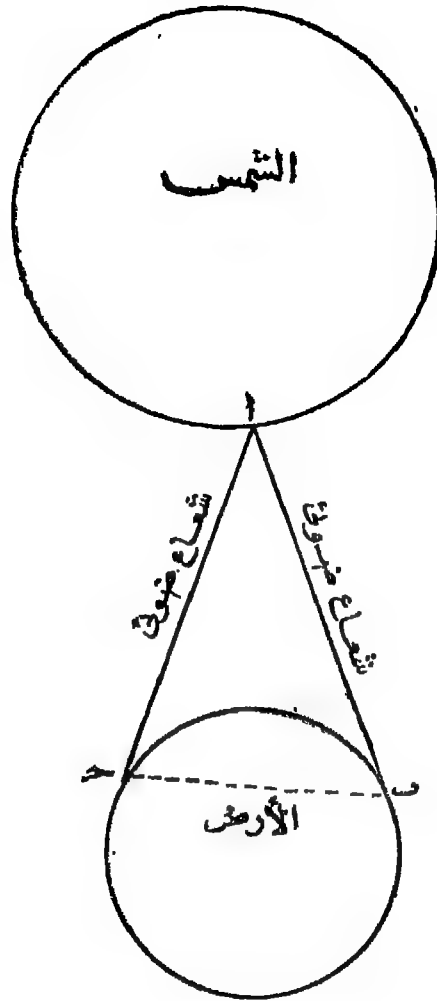
ورغم الاعتراف السابق ؛ فإن صاحب النص لا يريد أن يترك لأنصار هندسة إقليدس فرصة أن يشعروا بلذة القول بأنها مطبقة عملياً في مجال الطبيعة ، فهو يكرر قائلاً :

[ولكن لما وجد أن هذه النتائج نفسها لا تنطبق على المساحات الكونية الكبرى كان تأخذ مثلثاً - مثلاً - رأسه الشمس ، وضلعا شعاعان من الضوء ، وقاعدته سطح الأرض ، فنرى عندئذ أن نتائج إقليدس غير مطبقة على الواقع الطبيعي ، وإن تكن رغم ذلك محتفظة بصدقها الرياضي ؛ لأنها لا تزال نتائج مستنبطة استنباطاً سليماً من مقدماتها المفروضة] ^(٢)

وهانحن أولاء نرسم المثلث الكوني الذي أشار إليه انري أين هو من الواقع .

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧٦ .

(٢) نحو فلسفة علمية ص ١٧٦ .



هكذا خرج شعاعان من جرم الشمس من نقطة فوق سطحها هي نقطة ا وانجها إلى الأرض فالتقيا بـ سطحها عند النقطتين ب ، ح ، وبانضمام الخط المنحني ب ح الذي هو جزء من سطح الأرض المنحني ، يتكون مثلث ضلعاه ا ب ، ا ح مستقيمان ، وضلعه الثالث منحني إلى داخل المثلث .
وعلى أساس من هذا المثلث يعقب صاحب النص مبيناً أن الطبيعة وهندسة

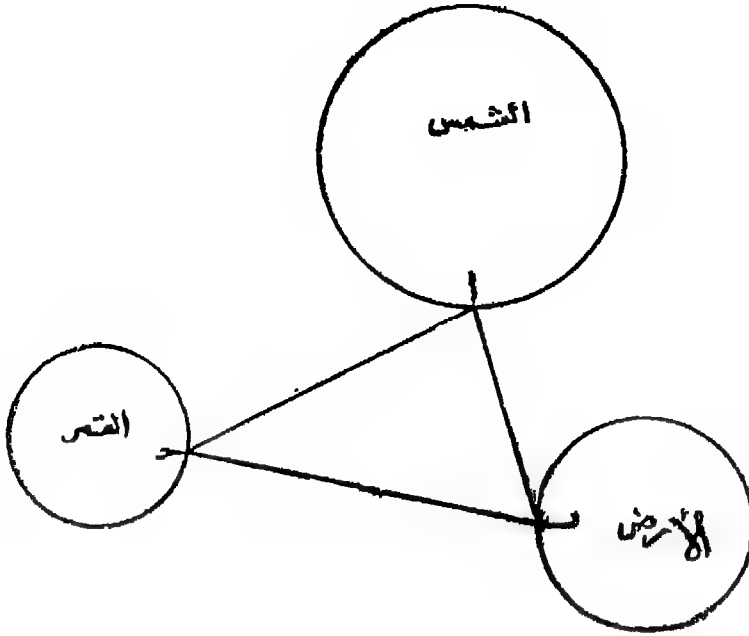
إقليدس قد تناقرا ، فالمثلث عند إقليدس سطح مستو مخطوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، وهذا المثلث الكوني محوط بثلاثة خطوط أحدها خط منحني .
وإذن فهندسة إقليدس صحيحة في رأس إقليدس ، ولكنها ليست صحيحة في عالم الواقع .

وفاته أن إقليدس لم يذهب إلى أن الكون كله بجميع حركاته وسكناته وبكل صوره وأشكاله ، نماذج لهندسته ، ولكن ما يذهب إليه هو أن هندسته يمكن تطبيقها ، في الكون ، فإن وجد الشكل الكوني موافقاً لهندسته فيها ، وإن لم يوجد الشكل موافقاً حاولنا أن نجعله موافقاً ؟

وفي وسعنا في المثلث الكوني الشمسي الأرضي أن نستبدل بالخط المنحني الذي يمثل القاعدة خطاً آخر مستقيماً رمزنا له في الرسم بنقط ، وهذا الخط في وسعنا أن نعمله في الطبيعة ، وحسبنا أن الطبيعة لا تأبى أن نصوغ منها ما نريد .
وإذا كان صاحب النص يتصور أن هندسة إقليدس تصادف عقبات كلها وسعنا مجال تطبيقها ، كهذا المثلث الكوني ، وقد ابتأله أن ليس في هذا المثلث الكوني ما يعتبر عقبة أمام إقليدس وهندسته .

فإننا نزيد على ذلك فنريه أن مثلثاً أشد كبراً من المثلث السابق يمثل هندسة إقليدس دون تحوير فيه .

فلنتصور أن شعاعين شمسين يخرجان من الشمس يتجه أحدهما نحو أقرب نقطة على الأرض من القمر ، ويتجه ثانيهما نحو أقرب نقطة على القمر من الأرض ، ثم نتصور وصل هاتين النقطتين بأى واصل كوني آخر من أشعة أو غيرها ، هكذا .



ففي هذا المثلث الكوني الشمسي الأرضي القمري نجد أن أضلاعه الثلاثة وسطحه كلها مستوية وهو مثلث أكبر من ذلك الذي تمثله صاحب النص ، وفي وسعنا أن نجد مثلثاً أكبر منه كالذي تمتد أضلاعه بين الشمس والأرض ، وجرم آخر غير القمر ، يبعد عن كل من الشمس والأرض ، أكثر مما يبعد عنهما القمر .

وإذن فالتطمين الفلسفي الوضعية إلى أن هندسة اقليدس تجد في الكون الفسيح مجالاً لتطبيقها ، وأنها بذلك تأخذ صفة الإخبارية إلى جانب صفة القبلية . وهذا لا يعني أننا ندعي أن الكون كله أشكال هندسية ولا ندعي أن اقليدس كان موجوداً عند نشأة الكون وأنه قد أخذ رأيه في كيفية تكوينه ، فأختار أن يصاغ هو وكل محتوياته على نمط ما عرفه في رياضياته . ولكننا ندعي أن الكون يحتوي على أشكال هندسية ، كما يحتوي على ماء ، وكما يحتوي على ذهب ، وكما يحتوي على نبات ، وكما لا يقال :

إن الكون كله ماء ، أو إن الكون كله ذهب ، أو إن الكون كله نبات ، لا يقال أيضاً إن الكون كله أشكال هندسية .

وندعى أيضاً أن الإنسان يستطيع أن يصنع في الكون أشكالاً هندسية ، كما يستطيع أن يستخرج من الرمال ذهباً وهكذا .

وبهذا يثبت للرياضة صفة الإخبار عن الكون .

وندعى أخيراً أن الرياضة قضايا تستمد صدقها من العقل وحده وأن نتائجها ليست تكراراً للمقدمات ، كما أوضحنا فيما عرضنا له من نظريات ، وبهذا يتحقق للرياضة صفتا الأخبار والصدق معاً .

وأعود إلى نص اقتبسته فيما سبق لأكشف عن نقطة وردت فيه لها صلة بما نحن بسبيل مناقشته تلك هي قوله :

[^(١) فن تعريف المثلث في هندسة اقليدس بأنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة ، تترتب نتيجة خاصة بمقدار زواياه ، وهي أن تلك الزوايا تساوى مائة وثمانين درجة .

وقد نظن أن هذه النتيجة علم جديد لم يكن في التعريف ، وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث المرسوم في الطبيعة الخارجية .

ولو كان الأمر كذلك لصح قول القائلين بأن الرياضة قبلية وإخبارية في آن معاً ، لكن حقيقة الموقف غير ذلك .

فهذه النتيجة صحيحة على فرض التعريف الذي أسلفناه للمثلث ، وهو أنه سطح مستو محوط بثلاثة خطوط مستقيمة] .

فقله [وقد نظن أن هذه النتيجة علم جديد ، لم يكن في التعريف ، وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث المرسوم في الطبيعة الخارجية] قد ورد بصدد

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٧٦ .

إدعائه أن نتيجة الاستنباط في الرياضة هي نفس المقدمات أعيدت كتابتها بصورة أخرى ، ونحن قد قلنا له : إننا لسنا فقط نظن ولكننا نتحقق وقد بينا ذلك بياناً واضحاً ، فلماذا يقف هو عند حد الادعاء ولا يجاوزه ؟ لقد بينا أن الحكم بأن زوايا المثلث تساوي مائة وثمانين درجة . علم جديد زائد على التعريف ويحتاج إلى جهد جهيد للاستدلال عليه .

وأما قوله [وهو علم يزودنا بخبر عن المثلث المرسوم في الطبيعة الخارجية] فهو خروج منه عن مساق الكلام ؛ لأن مساق الكلام كان حول القول . بأن قضايا الرياضة تكرارية تشتمل مقدماتها على نتائجها ، ونتيجتها على مقدماتها ، فلما لم يجد في الوسع إثبات ذلك بالنسبة للمثل الذي ضربه انتقل إلى الحديث عن كون الرياضية إخبارية تتحدث عن الطبيعة أو غير إخبارية . تتحدث عن أفكار توجد على مسرح العقل ولا توجد على مسرح الطبيعة . وقد أثبتنا أن الطبيعة مسرح تعمل فيه القضايا الرياضية .

وبذلك بطل ما ذهبت إليه الفلسفة الوضعية من أن الاستنباط منهج عظيم لا ينشئ مجديداً عن الوجود وكائناته ، وثبت أنه منهج استدلالى منتج ، وأنه نافذة يطل منها العقل على الواقع فيدركه ، أو يدرك ما تيسر له منه ، وقد كانت الفلسفة الوضعية حريصة على أن تسد على العقل جميع النوافذ التي تصله بالحقيقة والواقع ، لتبقى للإنسان نوافذ الحس فقط يطل منها على الحسوسات وحدها ، ويكفر بما عداها .

* * *

على أنه في وسعنا أن نسأل الوضعيين : هل استطعتم — وقد طالبتكم بإهمال الاستنباط ، ومنعتم استعماله — أن تسلموا من اللجوء إليه ؟ ألسم تقرون أن مشاكل الميتافيزيكا عبث ولفو ، وهراء وخرافة .

[وحسبك أن تعلم في هذا الموضع من الحديث أن رجال التحليل في الفلسفة الحديثة ، لم يكادوا يتناولون بالتحليل مشكلات الفلسفة التقليدية ، حتى تبين لهم في وضوح أن لا إشكال ، وأن الأمر كله غموض في لغة الفلاسفة هو الذي خيل لهم أنهم إزاء مشكلات تريد الحل ، ولا حل هناك . فهل النفس خالدة ؟ أم فانية ؟ هل يكون العالم المحسوس قائما وحده ؟ أم وراءه عالم عقلي آخر ؟ هل الوجود الحقيقي هو الأفراد الجزئية ؟ أم الحقائق الكلية التي تعبر عن نفسها في تلك الأفراد ؟ وهكذا وهكذا من أمثال هذه الأسئلة التي لم يزل الفلاسفة التأمليون يلقونها ويحاولون الجواب ولا جواب .

فيتناول فيلسوف التحليل هذه العبارات نفسها ، ليفض مغاليتها اللغظية ، وإذا هي فارغة لا تنطوى على شيء .

وإزاء هذه المشكلات المزعومة الموهومة تذوب ثم تتبخر في الهواء وتختفي ^(١) .

[إننا نرفض الميتافيزيكا لا لصعوبة حلها ، بل لأنها مشكلات زائفة ^(٢)]
ومعروف أن الميتافيزيكا تعالج مشكلات ما وراء الطبيعة ، أى تعالج المشكلات المجردة عن المادة ، أى الموجودات المعقولة ، فإنكار الفلسفة الوضعية لهذه المشكلات ، إنكار للكائنات المعقولة ، وحصر الوجود في المحسوس .

فهل قضاء الوضعيين بأن لا موجود إلا المحسوس ، قضاء يستقيم مع المنهج الوضعي الذي لا يعترف إلا بالحس وسيلة للمعرفة ؟ وهل في وسع الحس أن يقضى بقضاء في الجردات إثباتا أو نفيا ؟ هل في وسع الحس أن يقول : إن العالم العقلي موجود ؟ كيف والحس لا يقال إلى المحسوس ؟ أم هل في وسعه

(١) نحو فلسفة عليّة ص ١١ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧ .

أن يقول : إنه ليس بموجود ؟ وكيف ونفى وجود الشيء لا يقبل إلا بمن له قدرة على إدراك وجوده إن كان موجوداً ؟ والحس لا يدرك إلا المحسوس .
فالوَضَمِيون إذن حين يقولون : لا موجود إلا المحسوس بصيغة الحصر
يجاوزون حدود اختصاصهم ، فهم :

إما مستنبطون ، وهو استنباط مجازفة ، تنقصه الأسس التي يقوم عليها
الاستنباط الصحيح .

وأما متعاملون على الفلسفة الميتافيزيقية ، يرون فيها ما لا يلائم مزاجهم ،
فيها جهونها ويطاردونها دون أن تكون بأيديهم حجة مقبولة يشهرونها في وجهها .
إنهم يقولون : إن قدم العالم يستحيل على العقل تصوره .
ويقولون : إن حدوث العالم يستحيل على العقل تصوره .

ثم يقولون : إن مشكلة قدم العالم وحدثه مشكلة زائفة ، ومزعومة
وموهومة ، تذوب ثم تتبخر في الهواء وتختفي ؛ لأنها لا تنطوي على شيء .

فهل عدم قدم العالم في واقع الأمر ، هو نفس استحالة تصوره ؟

وهل عدم حدوث العالم في نفس الأمر ، هو نفس استحالة تصوره ؟

أم عدم وجودها في واقع الأمر شيء ، واستحالة تصورها شيء آخر ؟

إن استحالة التصور وإمكان التصور أمور تناط بالفكر والإدراك
الإنسانيين . والوجود الخارجي ، والعدم الخارجي أمور تناط بالعالم الخارج
عن دائرة الفكر والإدراك الإنسانيين . فأولئك غير هؤلاء .

وإذن فالانتقال من الحكم باستحالة تصور شيء إلى الحكم بعدم وجوده
في الخارج ، هو استنباط شيء من شيء .

فهل جرى هذا الاستنباط على سنتكم التي ناديتم بالتزامها ؟ إنكم تحتّمون
أن تدوروا في فلك المحسوسات ، فهل ما استنبطتم منه ، وهو استحالة التصور ،

شئ محسوس يقع في مجال الخبرة الحسية ؟ لا . . . اللهم إلا أن يقولوا : إن الحس الذي نؤمن به ، أعم من أن يكون إحساساً خارجياً ، يتناول الماديات وإحساساً باطنياً يتناول المعقولات . ولو قالوا ذلك ، لما كانوا الوضعيين ، بل كانوا الميْتافيزيكيين . وليس غريباً أن يصير الوضعيون ميْتافيزيكيين في بعض الأمور أو في بعض الأحيان ، هاهو ذا صاحب « نحو فلسفة علمية ^(١) » يقول : [إنه ليقال أحياناً : إن في الظواهر الطبيعية نفسها ما يدل على نوع من الترتيب الزمني ، فنمو البذرة في شجرة ، وتفاعل العناصر الكيميائية في مركب واحد ، وأمثالها ، تبين اتجاهها في السير لا ينعكس ، فالشجرة لا تعود فتصبح بذرة من جديد ، والمركب الكيميائي لا يعود من حالة التركيب ، إلى حالة التحليل .

ولكننا ينبغي أن نتذكر أن حكمنا على هذه الظواهر كلها باتجاه واحد في سيرها ، إنما هو نتيجة المشاهدة ، وليس هناك ضرورة عقلية تختم أن يكون هذا وحده هو طريق السير] .

فما هي هذه الضرورة العقلية التي يحتمل إليها ؟ وفي الحقيقة أنه ينبغي وجودها في هذا المقام ولكن ليس نفي وجودها في مقام خاص يعني عدم الإعراف بها إطلاقاً ؛ إن نفي وجودها في مقام خاص يعني تمجيز الإحتكام إليها ، إنه يقصد أن يقول : إن حكمنا بأن الظواهر الطبيعية تسير في اتجاه واحد ، مبني على المشاهدة وحدها ، وغير مؤيد بالضرورة العقلية . إذن هو يعترف بها كبداً ، ولكنه فقط لا يرى أن هذا المبدأ منطبق على هذه الحادثة ونظير ذلك قول القائل : إن حادثة السرقة التي وقعت بالأمس ، ليس هنالك شهود يشهدوا بوقوعها . فنفي الشهود في هذه الحادثة ليس يعني عدم اعتبار الشهادة في إثبات

الجريمة أو نفيها ، وإنما يعنى اعتبارها كمبدأ عام ، غير أنه ينبغي تحقيق هذا المبدأ في هذه الحادثة ، وإذن فقوله [وليس هناك ضرورة عقلية تحتم أن يكون هذا وحده هو طريق السير] يعنى اعتبار الضرورة العقلية مبدأ عاماً يحتكم إليه ، غير أنه يقول هنا أن هذا المبدأ لا يجد مجالا لتطبيقه في هذه الحادثة ، وإذن فالوضعيون يعترفون بالضرورة العقلية إلى جانب الخبرة الحسية ، فاعجب واطرب ؛ اعجب لتناقضها ، واطرب لأن الحق غالب .

ثم مارأى الفلسفة الوضعية في العلم حين يقرر أن باطن الأرض حار ، إستنباطاً من نافورات المياه الساخنة ، واستنباطاً أيضاً من البراكين التي ترسل بالمعادن والأحجار سائلة من شدة الحرارة ، واستنباطاً من الزلازل التي تعنى — من وجهة نظر العلم — أن المواد المنصهرة في باطن الأرض من شدة الحرارة تبحث عن منفذ تخرج منه فتدفع سطح الأرض دفعا يهزه هزاً عنيفاً أو بطيئاً ؟

وحين يقرر أن هناك كائناً يسمى الكهرباء لا ندركه وإنما ندرك آثاره من الحرارة والضوء .

وحين يقرر أن للد والجزر في البحار ناشتان من تأثير القمر على الأرض ، ونحن لانحس التأثير ، وإنما نحس الأثر .

وحين يقرر أن الحديد يتمدد بالحرارة ونحن نحس الحديد ، ونحس الحرارة ، ونحس التمدد ، ولكن لانحس سببية الحرارة في التمدد .

هل تعادى الفلسفة الوضعية العلم كما عادت الميتافيزيكا ، وكيف تتأنى لها معاداة العلم وهي إنما تعيش على فتات موائده ؟

[فبعد أن كان اهتمام الفلاسفة منصباً على حقيقة العالم وحقيقة الإنسان انتقل إلى شيء آخر هو تحليل العبارات ، فليس موضوع البحث الآن

« أشياء » ولكنه « جل »^(١)]

فموضوع البحث الفلسفى من وجهة نظر الوضعيين ، هو تحليل العبارات والجل ، ولكن عبارات من ؟ وجل من ؟

[دعوانا فى هذا الكتاب هى أن الفلسفة ينبغى أن تكون تحليلاً صرفاً ، تحليلاً لقضايا العلم بصفة خاصة]^(٢)

فإذا كانت الفلسفة الوضعية ترتبط هذا الارتباط الوثيق بالعلم ، وترى وجودها متفرعاً عن وجوده ، فكيف تنقض ما أبرمه وتهدم ما بناه ؟ أم هى تسالمة ، وتقتصر عداوتها على الفلسفة الميتافيزيقية ، رغم أخذها بمبدأ الاستنباط الذى أعلنت الفلسفة الوضعية على الفلسفة الميتافيزيقية من أجله حرباً شعواء ؟ ألا فلتصالحنا الفلسفة الوضعية بما هى فاعلة ؛ فإننا حائرون فى أمرها .

ومن الحير أيضاً أن صاحب « نحو فلسفة علمية » يعجب ببعض الآراء العلمية رغم أنها مما لا يقاس بالحس يقول :

[لقد^(٣) شهدت الفلسفة اليونانية القديمة أعلاماً من رجالها كانوا وكأنهم الأنبياء ينفذون ببصائرهم إلى كنه الحقيقة الكونية ، فيصفونها بمثل ما يصفها به علم الطبيعة الحديث ، لولا أنهم كانوا يتحدثون بلغة الكيف ، وهذا العلم الحديث يتحدث بلغة الكم .

فن الفلاسفة الأقدمين من أدرك أن الكون قوامه عناصر مختلفة بدأت حين كان كل عنصر متجانس ، على^(٤) حدة ، ثم دبت فيها الحركة ، فأخذت

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ .

(٣) ص ٣٣٩ .

(٤) عبارة « على حدة » هى خبر « كان » وكلمة « متجانس » صفة لكلمة

« عنصر » .

تمتزج بعضها ببعض ، حتى أصبح الشيء الواحد مكونا من خليط من عناصر
قد يصعب فصلها بعضها عن بعض .

لكن مصير هذه الحركة في النهاية هو أن تعود العناصر المتجانسة إلى
تجمعها ، ثم دورة كونية أخرى ، وهكذا .

وشئ كهذا هو مايقوله العلم الطبيعي الحديث [.

إنه يتحدث عن « البصائر » حديث المعجب ، فإذا تكون « البصائر »
سوى « العقول » ؟ هكذا ينسى الوضعيون أنفسهم أحيانا فيتخلصون من
قيود « الحس » التي يثنون تحت وطأة ثقلها ، ولكنهم يعودون فيتذكرون
فيتشبثون بها ؛ لأنهم يريدون - كما صرحوا - أن يوجهوا الشباب توجيها
يتخلص به ومعه من القيم الروحية جميعها من دينية وأخلاقية ، وفلسفية ، تلك
التي أدرجوها كلها تحت اسم الميتافيزيكا .

وهو يروى عن العلم ، وعن الفلسفة المادية القديمة أنهما أدركا [أن الكون
قوامه عناصر مختلفة ، بدأت حين كان كل عنصر متجانس على حدة ، ثم دبت
فيها الحركة ، فأخذت تمتزج بعضها ببعض حتى أصبح الشيء الواحد مكونا
من خليط من عناصر قد يصعب فصلها بعضها عن بعض]

فمن أين له صدق هذه الرواية ، وهي حديث عن بداية الكون ونشأته
منذ فجر الوجود ؟ وليس في وسع حواسنا - نحن أبناء القرن العشرين - أن
نستشرق هذه النشأة ، وتلك البداية ؟

وكيف جاز له أن يقبلها - وهو الوضعي المتحمس - قبول المظلمين ،
ويعرضها علينا عرض الواثق ؟

ثم مامعنى قوله [بدأت] الواردة في عبارة [بدأت حين كان كل عنصر
متجانس على حدة] ؟

هل هذا الفعل من أفعال الشروع أى بدأت العناصر تتحرك ؟ يمنع من هذا قوله بعد [ثم دبت فيها الحركة] فالعطف بـ ثم التى تفيد الترتيب مع التراخى يدل على أن دبيب الحركة طور آخر غير الطور الذى عبر عنه بقوله [بدأت] أم هل المعنى « بدأت » تظهر من الخفاء ، أى بدأت تنتقل من العدم إلى الوجود ؟ وكيف يمر به معنى كهذا دون أن يسأل نفسه كيف يتولد الوجود من العدم ، وهو الذى لا يؤمن بصيرورة المعلوم المطلق موجوداً ؟

أم هل المعنى « بدأت » وجودها ؟ لاشك أن هذا المعنى هو نفس سابقه . ماذا إذن يكون معنى البدء فى هذه العبارة ؟ إننا لنرى حيرة من أمر هذه العبارة التى تعجز عن إدراك كنهها حواسنا وعقولنا معاً ؟

فلماذا أعجمت الوضعية ، وأبهمت ، وهى التى دائماً تعرب وتبين ، حيث لا نتكلم إلا عن محسوس يستطيع الحس أن يداله ؟

ثم لنترك هذه العبارة ولننتقل إلى قوله [ثم دبت فيها الحركة] لنسأل : كيف صارت هذه العناصر متحركة ، بعد أن لم تكن متحركة ؟

أفى هذا الأمر من البساطة ، والظهور ، والوضوح ، ما يجعل الوضعيين يقبلونه ، دون حاجة إلى سؤال ، أو تساؤل ؟

وهل فى وسع إنسان يتحرك الكرسي الموضوع أمامه ، دون أن يهزه إنسان ، أو حيوان ، أو غيرها ، ومن غير أن يعترى الأرض التى تحته هزة فلا يجد فى نفسه مدعاة للتساؤل عن سبب هذه الحركة ؟ لعل ذلك فى وسع الوضعيين ، لعله لا بأس عندهم أن يحدث للسبب دون أن يحتاج إلى سبب ، فتوجد حركة العناصر بعد أن لم تكن موجودة ، ولا يستدعى الأمر أن يقال : ما سبب هذه الحركة التى وجدت بعد أن لم تكن موجودة ؟ إن كان لا بأس عندهم بذلك فما لم إذا سرق منهم شيء يبحثون عن سارق وإذا مرضوا

يبحثون عن علاج ؟ وإذا عضهم الجوع يبحثون عن الطعام ؟ وهل هناك فارق بين مايجرى في حياتهم العلمية وحياتهم العملية ؟ وماهو هذا الفارق ؟
لعلهم يردون هذه الحركة إلى العناصر نفسها ، وهنا نسأل^(١) :
هل العناصر أسبق وجوداً من الحركة ؟ أم وجدت العناصر والحركة معاً ؟
فإن كانت العناصر أسبق وجوداً من الحركة ، قلنا لم : مادامت العناصر
هى سبب الحركة ، فلماذا تأخر السبب عن سببه ؟ كما قالوا : حين ناقشوا قضية
حدوث العالم ؛ لماذا تأخر السبب عن سببه ؟ .

وإن وجدت العناصر والحركة معاً ، فإما أن يكونا قديمين أو حادثين .
فإن كانا قديمين لم يصح قوله [ثم دبت فيها - أى فى العناصر - الحركة]
بعد قوله [إن الكون قوامه عناصر مختلفة بدأت حين كل عنصر متجانس
على حدة] فإن هذا العطف صريح فى أن ديبب الحركة فى العناصر طور طارىء
على العناصر متأخر عن وجودها .

وإن كان حادثين ، أصبحنا بحاجة للبحث لما عن سبب ، أو سببين ،
اللهم إلا إن يكون الوضعيون لا يؤمنون بأن لسكل حادث سبباً .
ولتدع هذا لننتقل إلى قوله [فأخذت تمتزج بعضها ببعض حتى أصبح
الشيء الواحد مكوناً من خليط من عناصر قد يصعب فصلها بعضها عن بعض ،

(١) أرجو أن يعذرنى القارىء إذا تابعت النص أحلله وأبين ما ينطوى عليه
من دعاوى عراض وردت خالية من أى دليل ؛ فالتحليل مبدأ لا تأباه الفلسفة
الوضعية بل تزعم أنه كل مهمتها ، ولست أدري لماذا لم تحلل هذا النص لتدرك
ما ينطوى عليه من فساد كبير ؟ لعل السبب فى ذلك أن مهمتها ليست تعنى التحليل
لمعرفة الفساد والصحة ؛ وإنما تعنى التحليل الذى يوضح ويفسر ما قاله العلم ، دون
أن تراجع العلم فيما يقول : هكذا تقول الفلسفة الوضعية نفسها وإن كانت تتورط
أحياناً كثيرة - كما أؤخذها فى نفس هذا الفصل - فى مصادمة العلم .

الكفى مصير هذه الحركة في النهاية هو أن تعود العناصر المتجانسة إلى تجمعها ،
ثم دورة كونية أخرى ، وهكذا :

هذا الذى قاله بعد قوله [ثم دبت فيها الحركة] .

لنسأل الوضعيين عن هذه الدورات الكونية التى تتمثل فى امتزاج العناصر
المتختلفة ثم تفرقها ليعود كل عنصر إلى مثله ، ثم امتزاجها مرة أخرى وهكذا .
هل شهدوا هذه الدورات الكونية ؟ وهل وقعت فى مجال خبراتهم
الحسية وما هو السبب الذى يحمل العناصر الكونية على أن تمتزج مرة ،
ثم تتفرق أخرى ؟ هل ذلك السبب راجع إلى شيء فى طبيعة العناصر نفسها ؟
أم إلى شيء خارج عن طبيعتها ؟ .

فإن كان راجعاً إلى شيء خارج عن طبيعة هذه العناصر ، أجنبي عنها ،
فماذا عساه يكون ؟ إن للماديين الذين يحكى الوضعيون مقالاتهم هذه ، بكل نفاق
وتأييد واعتزاز ، لا يعترفون بشيء سابق على هذه العناصر ، ولا مقارن لها .
وإن كان راجعاً إلى شيء فى طبيعة هذه العناصر ، فكيف ينشأ الشيء
وضده عن السبب الواحد ؟ كيف ينشأ الامتزاج والافتراق عن سبب واحد
هو هذه العناصر ؟ .

لعل الوضعيين لا يرون فى كل هذه التناقضات غضاضة ماداموا يجدون فيها
مساعدة على تحقيق الأهداف التى أعلنوا عنها قائلين [وكألهة التى أكلت بنيتها
جعلت الميتافيزيكا أول صيدى] .

ولكن هذه التناقضات لن تجد لها رواجاً إلا بين قوم نسوا أنفسهم ،
أما العقلاء فقد حموا أنفسهم من ويلاتها ، وشرورها ، بالالتجاء إلى العقل
الذى هو حصن الإنسانية الحصين ، وملاذها الواقى الأمين ، والحق غالب
على أمره .

* * *

وهل للعلم - في شريعة الوضعيين - سبيل لأن يتحدث عن الجاذبية ؟ وكيف ونحن نحس الأجسام تسقط على الأرض ، وهذا هو كل ما هنا لك ؟ أما الجاذبية فشيء لا نحسه ، فيجب على العلم - من وجهة نظر الوضعيين - أن لا يتحدث عنها ، بل يتحدث عن سقوط الأجسام فوق الأرض ، ولا يجوز له أن يلتمس لهذا السقوط علة وسبباً . والجاذبية وقوانينها ، يجب أن تمحى من الوجود وأن تلحق بأختها الميتافيزيكا .

والوراثة التي يعطى بها علماء النفس التشابه الجسمي ، والخلقي ، والفكري ، بين الطفل وأبويه ، يجب أن تمحى من قاموس العلم ؛ لأن التشابه يمكن أن يخضع للحواس ، أما الوراثة فلا تقع في مجال الخبرة الحسية ، فالحديث عنها من أجل ذلك حديث خرافة .

وهل مبدأ السببية إلا واحد من المبادئ التي تعرضت لعسف الوضعية وجبروتها ؛ لأن السببية شيء لا يقع في مجال الخبرة الحسية ، وهم لا يؤمنون إلا بما يقع في هذا المجال ؛ لذلك تعرض نظرية السببية لما تعرضت له أخواتها ، من الجحود والتكرار على يدى المذهب الوضعي .

ويوضح صاحب « نحو فلسفة علمية » رأى الوضعيين في السببية قائلاً :

[فكلمة سبب لا تستلزم شيئاً قط أكثر من أطراد القتابع]^(١).

ثم يقول :

[لكن الفلاسفة^(٢) العقلين لا يرضيهم أن ينحل الأمر إلى صف من حوادث تأخذ منها ما أطرد تتابعها لنقول عنها : إنها هنا مرتبطة برباط السببية .

(١) ص ٢٩٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٧ .

ويريدون أن يكون هناك نوع من الملائم الغيبي اللا محسوس ينسبون إليه ارتباط الحوادث بعضها ببعض ، وهو الملائم الذي يبيح لهم أن يقولوا : إن الرابطة بين السابق واللاحق أمر محتوم . . .

إن كل حصيلة من الخبرة هي وقائع وقعت على نحو معين ، وليس في تلك الحصيلة عنصر الوجوب ، فلئن شهدت الرياح الشمالية الغربية متبوعة بالمطر في الشتاء ، فلم أشهد منهما كائناً ثالثاً هو الوجوب الذي يضطر الرياح والمطر أن يرتبطا على نحو ما ارتبطا .

إننا لا نقول : إن أمر الطبيعة فوضي ، وأنها هي النزوات تجعل الرياح المعينة تستتبع المطر آنأ ، ولا تستتبعه آنأ آخر ، مع تشابه الظروف كلها في الآنين .

بل نقول : إن اطراد النتائج بين الظاهرتين قد جاءنا العلم به من الملاحظة وحدها ، أى من الخبرة ، ولا يسعنا إلا أن نقف بالأمر عند حد الملاحظة لا نعدوها ، وليس في هذه الملاحظة التي ادركنا بها رياحاً ومطراً ، ما يدل على « وجوب » بل كل ما فيها اطراد في الحدوث وقع فعلاً .

هكذا هو يعترف بالرياح والمطر فقط ؛ لأنه أحسهما ، ولا يعترف بشيء آخر ؛ لأن شيئاً آخر غير الرياح والمطر لم يدخل في مجال خبرتنا الحسية . وإذا كان « هيوم » قد سبغهم إلى هذه النزعة ، ولزم على نزعتهم هذه ما سجله تاريخ الفلاسفة قائلًا :

[ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم ، والقوانين العلمية ، وإغلاق باب التمكن بالمستقبل ، وترتيب المسببات على أسبابها .
وتلك إحدى النتائج الخطيرة التي انتهى إليها « هيوم » ^(١) .

فلن نزيد نحن - بالنسبة لمسألة السببية وموقف الوضعيين منها - على أن نسلّكهم مع « هيوم » في قرن ، ونحملهم ما تحمل من نتائج فيها القضاء على العلم .

* * *

هكذا تقف الفلسفة الوضعية حجر عثرة في طريق التقدم الفكرى من ناحيتيه الفلسفية^(١) والعلمية ؛ ولذلك فهي نزعة مقضى عليها بالفشل ، رغم ما تزعم من مؤاخذة للعلم ومؤازرة له .
حقا إنها لم تقصد إلى أن تفكر للعلم ، ولم يكن ذلك هدفا من أهدافها ، ولكن تفكرها للميتافيزيكا وجورها عليها ، انزلق بها إلى الجور على العلم والتخيف من حقوقه ، على الرغم منها .

(١) أعنى بالفلسفة هنا ، الفلسفة الميتافيزيكية ؛ لأنها التى تمثل شعبة مستقلة من شعب المعرفة إلى جانب العلم ، والفن : أما الفلسفة الوضعية فليست شعبة مستقلة من شعب المعرفة ، وإنما هى تبيع للعلم تقف من ورائه استعدادا لخدمته إن دعت إلى هذه الخدمة داعية .

المدنية بين العلم والفلسفة

صوّب المذهبُ الوضعيُّ سهام نقده إلى الفلسفة الميتافيزيقية ، ونخيل أنها على إثر ذلك قد خرت في الميدان صريعة ، فراح يقيم صرح فلسفة جديدة جعلها ذبلاً للعلم وتابعاله ، وتتضح الصلة بين الفلسفة الوضعية وبين العلم في قول صاحب « نحو فلسفة علمية » : ما يلي :

[الفيلسوف المعاصر ذو النزعة العلمية متواضع يرضيه أن يجتزىء من هذا الكون الفسيح كله ، بحملة أو طائفة قليلة من الجمل يقولها العلماء في موضوعات اختصاصهم ، أو يقولها الناس في أحاديثهم الجارية ، فيتناولها بالتحليل المنطقي الذي يفصل مكنوناتها تفصيلاً ، يضعه في الضوء بعد أن كان خبيثاً ويخرجه إلى العلن بعد أن كان متضمناً مطوياً في ثنايا الحديث]

الفيلسوف المعاصر ذو النزعة العلمية متواضع يترك الخبز للخباز يفضجه على الدحو الأكل ، فيترك الفلك لعالم الفلك ، والطبيعة لعالم الطبيعة ، والإنسان لعالم النفس أو عالم الاجتماع ، لأنه لا شأن له بشيء من أشياء الوجود الواقع بل يحضر نفسه في الكلام ، كلام هؤلاء العلماء ليحلل منه ما قد تركوه بغير تحليل ^(١) .

وفي قوله :

[لقد مرت الفلسفة في أوائل هذا القرن العشرين بمرحلة من مراحل تاريخها طرأ عليها خلالها من التغير في وجهة النظر ما يبلغ حد الثورة . . . بمعنى أنها نقلت اهتمامها من مجال إلى مجال تراه أجدر بالعناية ، فبعد أن كان اهتمام الفلاسفة منصباً على حقيقة العالم ، وحقيقة الإنسان ، انتقل إلى شيء

آخر هو تحليل العبارات ، فليس موضوع البحث الآن « أشياء » ولكنه « جمل » ليس موضوع البحث الآن هو الكون ، بل هو هذه العبارة أو تلك ، ما تحليلها ؟ وما مضمونها ؟ وما مكثفونها ؟ بهذا يربط الفلاسفة أنفسهم بدنيا العلم ودنيا الحياة اليومية ، بدل أن يتعالوا على هذه الدنيا ، على أساس أنها باطل ، بحثا عن عالم حقيق وراء هذا العالم المحسوس ، وبهذا تصبح الفلسفة منطقا صرفا ^(١) .

ومن هذه النصوص تتضح الصلة بين الفلسفة الوضعية — التي تخيلت نفسها وريثة عرش الفلسفة الليتافيزيكية — وبين العلم .

فالفلسفة الوضعية هي البحث في الفاظ العلماء التي يعبرون بها عن كشفهم العلمية وتحليلها ، أو قل كما قال صاحب النص : إنه لم تصبح هناك فلسفة أصلا بل أصبحت هناك منطق صرف ، يتخذ من الفاظ العلماء وعباراتهم مادة ، يحللها ويفسرها .

ولعل في غير حاجة إلى شرح مهمة هذه الفلسفة ، أو هذا المنطق ؛ لأن صاحب النص قد أفرغ وسعته في شرحه ، وليس غيره أقدر منه على هذا الشرح ؛ لأنه أحد دعاة المذهب الخالصين له ، بل المتفانين فيه .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنني لا أكاد أثبت هذه الصلة التي يقيمونها بين العلم وبين فلسفتهم ، أو منطقهم ، ماذا عساها تكون ؟ هل تفترض هذه الفلسفة أن العالم غير دقيق في تعبيره ؛ لأن دقة التعبير أسلوب لا يحذقه إلا المتوفرون عليه من المناطقة والفلاسفة . أما العلماء فإنها يحسنون الملاحظة والتجربة فقط ، ولذلك فهم بحاجة إلى من يصوغ لهم أفكارهم ويعبر لهم عما يضطرب في نفوسهم ويدور بخلداهم ؟

ولكن كيف يقف الفيلسوف على المعنى الذى فى نفس العالم إذا كانت وسيلة الاتصال بينهما هى العبارة التى عبر بها العالم عن فكرته ، تعبيراً غير دقيق كما هو المفروض .

ومهما يكن من أمر هذه المهمة ، وظهورها أو خفائها ، وسموها أو وضعتها فهى مهمة تكشف عن تبعية الفلسفة الوضعية للعلم ، وانحصارها فى الدائرة التى يرسمها لها ، وقد ظهر ذلك ظهوراً واضحاً فيما سقناه من نصوص صاحب « نحو فلسفة علمية » .

وإذا كانت الفلسفة الوضعية قد وقفت من العلم أحياناً موقفاً لا يرتضيه ، فلكل ضرورة اضطررتها إليها المقاييس التى وضعتها لترفض على أساسها الميتافيزيكاً^(١) .

ويخلص لنا مما سبق .

أولاً : أن الفلسفة الوضعية تستمد وجودها من العلم ، فلولاها لما كانت .
ثانياً : أن الفلسفة الوضعية تنكر ماعداها من فلسفات ، وتأتبى إلا أن تتقف وحدها فى الميدان ؛ لأنها ترى فى غيرها من الفلسفات معوقاً يعوق ركب المدنية عن السير فى طريقه قدماً .

[أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً . وعدى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجية^(٢)] .

لقد ركزت الفلسفة الوضعية مهمتها فى شرح عبارات العلماء ، إن

(١) ضربنا لذلك أمثلة فيما سبق ص ١٤٦ .

(٢) المنطق الوضعى لصاحب « نحو فلسفة علمية » المقدمة .

احتاجت عباراتهم إلى شرح ؛ فإن لم تحتج توارث الفلسفة الوضعية وتركت الميدان كله للعلم وحده ، وباركت جهوده في خدمة الإنسانية مؤمنة بأنه طريقه الوحيد إلى العز والسودد والرافية والمجد .

فالعلم والفلسفة الوضعية متعاونان على تحقيق هدف واحد ، العلم هو محقق . هذا الهدف والفلسفة الوضعية شارحته إن احتاج إلى شرح ، ومن هنا كان الحديث عن العلم حديثاً عن الفلسفة الوضعية ، والحديث عن الفلسفة الوضعية حديثاً عن العلم ؛ ولذلك يقول صاحب النص السابق :

[أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدى على أصحابه ولا على الناس . شيئاً] .

فهو يقابل بين العلم وبين الميتافيزيكا ، ولا يجد نفسه بحاجة إلى الفلسفة الوضعية يذكرها كطرف ثالث في هذه المقابلة ؛ لأنها شيء تابع للعلم يجرى في ركابه ويخدمه ، ويقوم منه مقام نفسه ، وقد جربنا نحن على هذا الإصطلاح في موضوع :

« المدنية بين العلم والفلسفة » .

فقصداً بالعلم ما يشمل وتابعه ، وعيننا بالفلسفة ، الفلسفة للميتافيزيكية . وفي ضوء هذا كله نسأل : هل في وسع العلم أن يحقق للإنسانية ما تنصبو إليه من رافية ومجد ؟ إن في وسع الوضعيين أن يقولوا : نعم ، وليس في وسع الوضعيين إلا أن يقولوا : نعم ، بعد ما أثاروا على الفلسفة الميتافيزيكية حرباً شعواء ، بحجة أنها لغو لا يجدى على أصحابه ولا على الناس شيئاً .

فلننزل مع الوضعيين إلى عالم الواقع ، وإلى المجتمعات التي نعيش معها في القرن العشرين ، القرن الذي يمتاز بأن العلم قد بلغ فيه شأواً لم يبلغه في غيره من القرون التي عرفناها ، ولنفتش بين ثنايا هذا العلم ، وبين ثنايا هذه المجتمعات .

التي صنعها العلم ، عن المدنية ، لنرى هل وفرها للناس ، أو لم يوفرها ؟ ولكي نكون متأكدين من أننا وجدناها حقاً ، حين ندعى أننا وجدناها ، أو من أننا لم نجدها حين ندعى أننا لم نجدها ، يجب أن نحدد معناها تحديداً واضحاً ، فما هي المدنية ؟

وهل يمكن أن تكون المدنية إلا السعادة ؟ أو مانجى السعادة في أثره ؟ وهل تستحق المدنية تقديرنا واحترامنا ، إذا لم نجد فيها سعادتنا ؟ ثم ماهي السعادة ؟ هل هي شيء يمكن أن نختلف حوله ؟ أم هي وجدان ظاهر يعرفه كل إنسان من نفسه ؟ وهو وحده صاحب الحق في أن يقول : إني أجده أولاً أجده ، وليس من حق أى إنسان أن يقول لإنسان آخر إنك سعيد حين يقول هو عن نفسه : إني غير سعيد ؟ أو أن يقول له : إنك غير سعيد حين يقول هو عن نفسه : إني سعيد . والهدوء النفسى والاستقرار والطمأنينة أظهر خواص السعادة .

وإذا قد بلغنا إلى هذا الحد ، ففي وسعنا أن نسأل : هل يجد الناس - في هذا الجو العلمى الذى توغل نفوذه نازلاً إلى أعماق المحيطات ، وصاعداً إلى أجواز الفضاء - سعادتهم وطمأنينتهم ؟

لقد اكتشفت الذرة التى هيأت للإنسان أن يصنع السفن الفضائية ليطوف بها حول الأرض عشرات المرات ، ويعاين - أو يسجل بالآلات المادية - وقائع وأحداثاً كونية ، لم يكن يعرف الناس من أمرها - فى الماضى - شيئاً .

وهيأت له أيضاً أن يطوف حول القمر ويلاحظ الجانب الخفى منه الذى ظل محجوباً عن الباحثين طوال الحقب الماضية لا يعرفون من أمره شيئاً . وفى غضون هذا الطواف درس الإنسان الطبقات العليا للفضاء ، وعرف ما بداخلها من الغاز وأسرار .

قامت الذرة بكل هذا المجهود الجبار ، وقامت بمثله - أو في وسعها أن تقوم بمثله - في مجالات أخرى من مجالات الحياة ، طبية وعمرانية .

لكن الذرة قد ساعدت على صنع القنابل الذرية التي يقال عن مدى خطورتها إنها قادرة على أن تحمّل المعمورة كلها صحراء ، خالية من الإنسان والحيوان والنبات ، وأصبحت هذه القنابل موجودة في عالم الواقع ، وموجودة فيه بكثرة ، وأصبحت تباع وتشترى وتهدى ، وصار يملكها العاقل المتبصر ، والأحمق المتسرع ، ومن أجل ذلك صارت الحرب الذرية أمراً مُحتمل الوقوع في كل وقت ، وأصبح التهديد بها يحدث مع أى خلاف يدب بين الأمم .

ومن أهون أخطار هذه القنبلة أنها حين تفجر لمجرد التجربة تثير في الجوار غباراً ساماً ، يقشع بدن الإنسان من هول ما يسمع عما تحدّثه آثاره في الطفولة البريئة وهي مازال أجنة في بطون أمهاتها ، وفي الشيوخ والشباب كذلك .

ومن وجهة نظر العلم ، كل هذه الأخطار ، وكل هذه المنافع ، علم . وهذا حق لا شك فيه ، فالعلم هو كشف ما يحتويه الكون من خفايا وأسرار ، فكل خفي يعرف ، وكل سر يكشف ، هو علم ، دون اعتبار لقيد النفع أو الضر ، والنفع أو الضر ، أحكام على هذه الكشوف من وجهة نظر بعيدة عن العلم ، أعنى الأحكام بأن هذا الشيء ضار ينبغي أن نتجنبه ، وهذا الشيء نافع ينبغي أن نفعله ، إن الأخلاق أو الدين هي مصدر هذه الأحكام .

فإذا نحينا الأخلاق والدين جانباً ، ونحينا هذه الأحكام أيضاً جانباً تبعاً لذلك ، فهل العلم الطبيعي ، علم الذرة يضطلع بهذه المهمة ؟ أم هو ماضٍ في سبيله يضيف كل يوم جديداً إلى حصيلته ، ويعتبر كل كشف جديد تقدماً ونصراً مهماً يكن نوع هذا الكشف وآثاره .

إن العلم - وهذه مهمته - لا ينبغي أن يحد أحد من نشاطه ، أو يعرقل

طريق سيره ؛ فإن الوقوف على حقائق الأشياء هدف إنسانى يدفع إليه استعداد كامن فى فطرة الإنسان ، والعلم وسيلة من وسائل تحقيق هذا الهدف ، فيشرف بشرف غايته .

لكن استغلال العلم فى مجالات العمل يتطلب معياراً خاصاً ، ينظر إلى الآثار التى تنجم عن هذا الإستغلال ، ويزنها بميزان الخير والسعادة فما يكون من هذه الآثار محققاً لخير البشرية وسعادتها ، يؤذن له بالظهور والذیوع ، لا . . بل تتخذ الوسائل الفعالة لظهوره ، وما يكون من هذه الآثار ضد سعادة البشرية يحال دون ظهوره وذیوعه ، كل هذا والعلم ماضى فى سبيله ، يكتشف ويميط اللثام عما يحتويه الكون من أسرار .

إن هذا المعيار ، معيار الخير والشر ، معيار السعادة والشقاوة ، السعادة بمعناها العام ، والشقاوة بمعناها العام ، لا يمكن أن يكون من وضع العلم الطبيعى والقوة التى تطبق هذا المعيار ، وتجعل له سلطاناً نافذ المفعول ليست أيضاً من وضع العلم الطبيعى ؛ إن العلم الطبيعى كالفيزياء الذى يطلق يده فى ماله غير مفرق بين كسب أو خسارة ، وقوة الدين والأخلاق والفلسفة بمثابة القيم الذى يشرف على هذا السقيفة ، ويمضى من تصرفاته ، ما يكون نافعاً ويوقف ما يكون ضاراً .

ومن أجل أن العلم يحمل فى ثناياه الخير والشر معاً ، وأنه - من حيث كونه علماً - لا يفرق بين الخير والشر ، هب الناس فى كل مكان منذرين بهول القنابل الذرية ، وبأخطارها ، ، فهل هذا الصوت الإجماعى العالمى الذى يستصرخ الرأفة والرحمة ، والعدالة والسلام ، صادر عن العلم الطبيعى ، أم هو صادر عن الفلسفة الوضعية ؟ لا . . لم يصدر عن هذا ، ولا عن تلك . وكيف يصدر عنهما ، أو عن أحدهما ، وهما لا يعترفان بالرحمة ، ولا بالسلام ؛

لأن الرأفة ، والرحمة ، والعدالة ، والسلام ، ليست حقائق مادية تقع في مجال الحس وإنما هي قيم روحية ومعنوية ، تعرفها الأديان والأخلاق والفلسفة للميتافيزيكية ، فباسم هؤلاء جميعاً تصدر هذه النداءات والرجاءات ، والشفاعات . وإذا لم يكن لكل هؤلاء سلطان على العلم ، صارت الحياة جحياً لا يطاق ، وأظن أن الوضعيين للماديين لا يخالفون في أن حياة تخلو من الرحمة والعدل والسلام تكون جحياً ، وليست أقصد الجحيم الأخرى بطبيعة الحال وإنما أقصد جحياً في هذه الدنيا التي تقع في مجال خبرة الوضعيين .

إن هذه القيم الروحية والمعنوية هي صمام أمن الحياة وميزان اعتدالها واستقرارها ، إنها الحارس الأمين على العلم الذي لا يفرق - من حيث هو علم - بين ما يعمر وما يدمر .

* * *

إنه بفضل العلم ، قد أصبح الناس يسكنون القصور الشائخة ويركبون السيارات الفاخرة ، ويجلسون على موائد من الطعام حافلة بأشهى الألوان ، ويشغلون المناصب الكبيرة ، ويملكون الأموال الوفيرة .

وعلى أساس نظرية الوضعيين الذين يؤمنون بالعلم ويكفرون بكل ما عداه كان يجب أن يكون كل من توفر له ذلك سعيداً ، ولكن سل هؤلاء عن السعادة ، وعن الهدوء وعن الاستقرار ، وحاول أن تكشف عن حقيقة حالهم ، وسوف تجد أن كثيراً من هؤلاء يعيش شارد الدهن قلق النفس تحدته عن أمر فيحدثك عن غيره ، وإذا لم يسجل كل شيء في يوميته ، نسي كل شيء ، نسي عمله ، ونسى وعوده ؛ ذلك لأن المؤامرات تدبر من حوله ، والمنافسين ينصبون له الشباك ، وأخبار الحرب الذرية ترهده في حياته ، وفي كل ما يكتنفها من مباحج ومفاتن ، واللصوص الذين يتقننون في ضروب الإيذاء

يتابعونه ويلاحقونه ، فيسرقون أولاده ويأبون ردم له إلا إذا أعطى فأجزل العطاء ، وقد يأبون ردم له مهما أعطى وأجزل العطاء .

والنظم الاجتماعية ينافس بعضها بعضها ، ومن أجل ذلك تهب الثورات ويشتمل أوارها واحدة ، إثر أخرى ، وقد تشتعل في المكان الواحد أكثر من مرة ، فتأكل لاحقتها سابقتها ، ووقود هذه الثورات ليس إلا الأنفس والأموال .

فكيف يطيب لمن هذا شأنهم حياة ، وكيف يقر لهم قرار ، ويهدأ لهم بال ؟ وقد تدهش حين يبلغك نبأ انتحار كثيرين ممن تحوطهم مباحج الحياة ومفاتها ، وقد تدهش مرة أخرى حين تعلم أن الانتحار ظاهرة تطرد إطراداً عكسياً مع الإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية ، وللمسؤولية الأخروية ، يقول أصحاب « تاريخ العرب مطول » .

[والإيمان دين الطاعة والتسليم لإرادة الله ، وأثق ما في الإسلام ، من أسباب للمتعة ، هو هذا الإيمان الراسخ بوحداية الله ، وذلك الاعتماد البسيط الخالص بسمو الملك الفعال ، ومن هنا يتولد في المؤمن شعور القناعة والاستسلام ما لا تعرف له مثيلاً عند أبناء الأديان الأخرى . وبعد فلا عجب إذا كانت حوادث الانتحار نادرة في البلدان العربية^(١) .

وبينا يقول أصحاب الكتاب المذكور ذلك إذا بالكتور «مباهات تيركير» يقول^(٢) :

(١) الجزء الأول ص ١٧٧ .

(٢) مجلة دعوة الحق عدد يناير سنة ١٥٨ ص ١١ .

[وهكذا يصل الغزالي إلى نقطة يفصل فيها الدين عن الفلسفة ، لأن الديانة الإسلامية متعارضة مع قانون العقل العام ، كما هو الحال بالنسبة للعقيدة الفسرافية ؛ ولكن لأنه لا يمكن للعقل وحده أن يبين أى للمكنات يتحقق] .
ومن جملة هذين النصين يتضح أن الإيمان الذى يؤاخذ العقل ولا يعاذه عامل من عوامل الاستقرار النفسى الذى يحول دون وقوع أحداث شاذة كالانتحار .

والإيمان قيمة معنوية تقع فى مجال العقل ، ولا تقع فى مجال الحس الذى هو كل ما يؤمن به الماديون .

ومن ذلك يتضح أن مدنية تقوم على العلم وحده ، هى - إذن - بريق ظاهر ، يخفى وراءه أمراضاً إجتماعية فتاكة ، إذا لم يتداركها الإصلاح أوردت الإنسانية موارد الهلاك والدمار ، ولا سبيل لإصلاحها إلا بالمؤاخاة بين العلم الذى لا غنى للإنسانية عنه ، وبين القيم الروحية والمعنوية التى هى من العلم بمثابة الروح تكسيه بقاء نفسه ، وبقاء الإنسانية مفتقعة به ، وبدون هذه القيم ، يقضى العلم على نفسه ، ويقضى على الإنسانية معه .

* * *

وانسينا قاع تيار العلم ومدنيته المادية لبست المرأة القصير والرقيق والضيق ، وهجرت البيت إلى المرقص والبلاج ، وأبرزت مفاتها ، واستعملت الأصباغ وغير الأصباغ لتلعب بقلوب الرجال وتصنع بألبابهم ما تصنع الخمر ، ونافست أختها فى هذه المجال ، حتى امتلأت نفوس بعضهم على بعض حقداً وحسداً وغيره ، فخرمت لذة الطمأنينة والاستقرار والرضا ، وزهد فيها الرجل لاسرافها فى الحرص عليه ، وانزلت فى طريق كلها أشواك ، فوتت على نفسها كثيراً من معانى الحياة الحققة .

وفي الحياء ، والعفة ما يخفف من حدة هذه النزوات ، ولكن الحياء والفعّة
تتكفر بهما الفلسفة الوضعية . وفي الإيمان بالله ، والجزاء الأخرى ما يعوض
عما يفوت منها ، ولكن الإيمان بالله والجزاء الأخرى دين وفلسفة ميتافيزيكية ،
لا تؤمن بهما الفلسفة الوضعية .

* * *

ونزلت^(١) إلى ميدان العمل ، فزاحمت الرجل ، واستأثرت دونه ببعضه
مما يحسن القيام به ، وتركته خاليا يتسكع في الطرقات ، فكف عن الزواج
لمعجزه عن نفقاته ، فنشأت مشكلة العزوبة ، والعزوبة بالنسبة للمرأة حياة ملؤها
المرارة والبؤس ، والهم والشقاء ، ولقد نشرت صحيفة الأهرام المصرية تصريحاً
لأستاذة انجليزية كبيرة بمناسبة إحالتها إلى التقاعد ، وجهته إلى الفتيات
الجامعات اللاتي حضرن حفلة تكريمها بمناسبة اعتزالها الخدمة ، في أسلوب
من النصح مرير ، ينم عن تجربة قاسية عاشتها هذه الأستاذة قالت فيه :
[لقد نجحت كأستاذة ماهرة ، ملكت زمام عملها ، وتفهمت مشاكل
مادتها ، فألفت الكتب التي لقيت رواجاً واستحساناً ، وتوفر معها المال
الكثير ، وزارت أشهر بلاد العالم ، وتردد اسمها بين مشاهير العلماء .
ولكني - رغم كل ذلك - وقد آذنت حياتي بانتهاء ، أشعر أنني قد خسرت
كل شيء ، ولم اكسب شيئاً قط ؛ لأنه قد استبان لي أن أهم شيء في حياة
المرأة هو الزواج وتكوين الأسرة .
فاجعلن هدفكن الأول من حياتكن ، هو الزواج وتكوين الأسرة ،
وما عدا ذلك يأتي بعده في المرتبة] .

(١) والحديث هنا حديث عن المرأة بصفة عامة ، وأكثر ما تنطبق هذه الحالات
تنطبق على المرأة العربية التي تريد أختها العربية أن تحذو حذوها في كل ما تأتي ،
وما تدع .

ألا إن وضع المرأة في الحياة هو معاونة الرجل ومساندته ، لا منافسته ؛
والمرأة تنجح في أعمال لا ينجح فيها الرجل ، والرجل ينجح في عمل لا تنجح
فيه المرأة ، فليقتسموا الأعمال على هذا الأساس ليتم بينهما تعاون مثمر .

أما معاكسة الوضع الطبيعي ، فمن شأنه أن يولد اضطراباً وهمجية ،
وهذا هو ما شاهدناه بأنفسنا في بلاد أوربا التي أطلق فيها لكل من الرجل
والمرأة حبله على غاربه ، فنشأت - من جراء ذلك - حالة يظنها من يشاهدها
مكسباً للمرأة ؛ لأنها حققت لها المساواة والحرية ، حيث شربت الدخان ،
وقصت شعرها ، وارتدت السروال [البنطلون] وقضت الليل خارج الدار ،
في المرقص والسينما ، ومسامرة الرجال ، وقبّلت الرجل في عرض الطريق على
مرأى ومسمع من الذاهبين والآيبين .

ولكن سل المرأة نفسها ، أهي سعيدة بما هي فيه تجبك بملء فيها جواباً
صريحاً لا مواربة فيه ولا التواء ، بأنها خسرت ولم تكسب من جراء ما سموه
مساواة وحرية ، وأنها تتمنى - لو استطاعت - وضعاً غير هذا الوضع المتبدل
الذي يخضع لنظرية كثرة العرض وقلة الطلب .

ومن آثار مشكلة العزوبة أن يتم لقاء غير مشروع بين الرجل والمرأة
فتنشأ عن ذلك مشكلة اللقطاء والموؤودين ، وبيننا يتحدث المتحدثون عن زيادة
النسل وخطره تمطرهم العزوبة بسيل من الطفولة يزيد مشكلة زيادة النسل
خطورة ، ولقد قرأت في صحيفة العلم المغربية ، أن عضواً في الكونجرس
الأميريكي ، « اقترح أن تفرض عقوبة على كل امرأة تأتي بأكثر من ولدين غير
شرعيين » وهذا يعني أن العزوبة ، وما يجيء في إثرها من طفولة غير شرعية ،
قد وصلت إلى حد من التعقيد في أميركا ، صارت معه مشكلة اجتماعية ، تتطلب
دراسة ، وتشريعاً ، وعلاجاً .

ولقد كان من نتيجة تدهور علاقة الرجل بالمرأة ، في كل هذه الميادين ،
وخرج كل منهما عن الحد اللائق به أن أرتد الأمر كله فيما بينهما إلى المنفعة ،
وصار أحدهما يعلو ويهبط في نظر الآخر بحسبها .

وهذا هو سر ما يحدث بين الزوجين من عداوة مستحكمة ، كأنها وليدة
القرون ، ومن كوارث تبلغ حد البدر والقتل .

ولتخفيف وطأة هذه الحياة ، لابد أن يفتح أمام النفوس باب الاعتقاد
في الله ، وفي عدالته ، وفي ثوابه وعقابه ، لتؤمن بأن الإنسان حين يعامل
الإنسان ؛ فإن هناك طرفا ثالثا بينهما ، له من الجبروت والسلطان ما يستطيع
به أن يذمهم للمظلوم من الظالم ، ولتؤمن أيضا بأن الإنسان حين يجنى على
الإنسان فإنما يجنى على نفسه أيضا ، لأنه يعرضها لبطش العدالة الإلهية التي
لا تغلب ولا تنهر .

* * *

وانساقا مع تيار العلم ومدنيته للمادية التي يحياها الناس في بلاد الغرب
وفي البلاد التي تشبهه بالغرب نرى الإذاعة والتمثيل والخيالة « السينما » قد
صورت الحياة للصغار والكبار على السواء ، كأنها حفلة رقص وحانة خمر ،
على الناس أن يكرعوا من هذه ويفرغوا في تلك .

فالجار ولقاؤه على السلم ، وشفاء القلب الذي أضناه الحب بطلعته البهية ، جزء
أساسي من العمل اليومي ؛ لأن الأغنية تردد على الأسماع هذه الخلطة ، وتطبع
نفوس الصغار والكبار على غرارها . وفي نفس اللحظة التي اسطر فيها هذه
العبارات ، على المذيع ما أنا كاتبه لك :

[مَالِ الْبَابِ وَالشَّهَابُ رَايْحَةٌ جَائِيَةٌ وَرَايْكَ ، لَسِكِنْ مُشْ طَيِّلَاكَ] ..

(م ١١ — التفكير الفلسفي)

هكذا تشغل هذه الوسائل الهامة نفسها ، وقد كان في وسعها — مادامت ذات أثر بين في حياة الشعوب والأفراد — أن تستغل استغلالا يفرى بالفضيلة والمجد والعز والسؤدد ، ويعرف بوسائلها .

* * *

وانسياقا مع تيار العلم ومدبنته المادية ، راحت المذاهب الاقتصادية تتصارع وتتباخر ، وتقسم العالم إلى معسكرين يتربص كل منهما بالآخر الدوائر ، وتنفق الحكومات في سبيل ذلك أقوات الناس وأرزاقهم ، وتقف الشعوب أمام عناد الحكومات بعضها لبعض موقف الضحية البريئة ، حتى لقد صار من شعارات الدول أن تضع المصانع الحربية أول شيء في قائمة برنامج زيارات رؤساء الدول وكبار الشخصيات الذين ينزلون ضيوفا عليها .

وماذا في المصانع الحربية ؟ فيها الهلاك والخراب والدمار :

هلاك النفوس والأرواح .

وخراب الديار والبلاد .

ودمار الحضارات والمدنيات .

فالمصانع الحربية ثمرة من ثمرات العلم ، وبها يقضى العلم على نفسه ، وعلى كل ما خلف وراءه ، لا كاهرة التي أكلت بنيتها ، ولكن كاهرة التي أكلت نفسها وبنيتها .

فانظر — أيها القارئ الكريم — كيف تبدلت — في ضوء العلم — قيم الأشياء في نظر الناس ، فأصبحوا يفاخرون بأمور من واجب الإنسانية أن تستخذى منها ، إن الإنسان وهو في هذه المصانع يتبدى كالذئب الذي يستعمل للوثبة على فريسته يمزقها إزبا إزبا .

يأليت ما ينفق على المصانع الحربية في سائر الدول ينفق لمقاومة الفقر والجهل والمرض ، في هذه الدول ، إنهم لو فعلوا ذلك لم يبق فقير ولا جاهل ولا مريض .

« ليت » وهل ينفق شيئا « ليت » .

إن « ليت » هذه هي صوت الضمير ، صوت الأخلاق ، صوت الميثافيزيكا ، صوت الدين .

وهذه كلها أشياء وراء العلم ، ووراء المادة ، ووراء الطبيعة . وبما وراء العلم ، ووراء المادة ، ووراء الطبيعة ، لا يؤمن الوضعيون ، ولكن الناس جميعهم ، كبارا وصغارا ، رجالا ونساء ، جماعات ووجدانا ، يسترحمون المصانع الحربية ، والقائمين على المصانع الحربية ، ويتوسلون بكل الوسائل ، أن تكف عنهم ضرورها ، وإذا لم يحس الوضعيون القيم التي تنبع من الضمير ، والأخلاق ، والميثافيزيكا ، والدين ، فهل لا يحسون المصانع الحربية ، ولا يحسون أخطارها على البشرية .

وإذا أغضينا عن التسابق في التسليح ، وما سوف ينتهي إليه من ويلات وخطوب ، ونظرنا إلى الشيوعية والرأسمالية ، من حيث هما مذهبان اقتصاديان ، وجدنا كلا منهما غير صالح لأن يحقق رخاء تسعد البشرية في ظله .

فالرأسمالية نظام يحمي رأس المال ، ويفتح أمامه سائر أبواب الربح ، من ربا وقمار ، واتجار بالأعراض ، وسائر أبواب الكسب دون تقيد بحلال أو حرام ، ودون رعاية لما ينبجم عن ذلك من تجمع المال في يد طائفة ، وحرمان الطوائف الأخرى منه ، ودون حساب لما ينبجم عن ذلك . أيضا من تحكم الأنانية في نفوس الأثرياء ، وما يولده ذلك من حقد وضعيفة في نفوس الفقراء ، الذين يستعملون كأدوات تدور في المصانع والمتاجر

والحقول ، ولا يبالغون نظير ذلك إلا ضياعاً وحرماناً ، ويرون بأعينهم نمار جهودهم تنفق ببذخ في المراقص ، والدعارة والملاهي .

وتقول الرأسمالية : إنه ليس لأحد أن يمنع أحداً من حق التمتع بما يملك ، وليس من حق أحد أن يشارك غيره فيما يملك ، ناسية ، أو متناسية أن الجماعة وحدة متماسكة ، أجزاؤها الأفراد ؛ فإذا سلمت أفرادها سلمت ، وإذا ضعفت أفرادها ضعفت ، وناسية أو متناسية أن التعاون المثمر بين أفراد الجماعة ، ضرورة لا بد منها لترتفع عليها الطمانينة ، وليعمها الهدوء والاستقرار .

ومن الدلائل المادية على أن هذا المذهب غير جدير بالبقاء ، وغير خليق بتحقيق سعادة الآخذين به ، هذه الانتفاضات التي تنتفضها الجماعات في صورة ثورات تحاول بوساطتها التخلص منه ومن شروره .

وبينا يقف المذهب الرأسمالي من الجماعة هذا الموقف : إذا بالمذهب الشيوعي يطل برأسه زاعماً أن في وسعه أن يتفادى أخطاء المذهب الرأسمالي ، وأن يحبب الإنسانية شروره ومآسيه .

وما الذي يراه المذهب الشيوعي علاجاً لهذه الأخطاء ؟ إنه يرى أنه مادام المال هو الذي يسبب انقسام الناس إلى طائفتين : غنية ، وفقيرة ، شقية وسعيدة ، فلنسو بين الناس في الحرمان ، ولنضع المال كله بجميع صورته وأشكاله في يد الحكومة ، وليعمل الناس كلهم عندها كأجراء ، وفات الشيوعية أن تدرك أنها ارتدت من حيث تدري أو لا تدري ، إلى نفس النظام الرأسمالي ؛ فإن الحكومة ليست إلا طائفة من الناس جمعت في يدها المال ، إلى جانب السلطة ، فارتدت الجماعة إلى ما كانت عليه ، منقسمة إلى طائفتين : طائفة تملك ، وطائفة لا تملك . والتي تملك تعيش كما يعيش السادة ، والتي لا تملك تعيش كما يعيش العبيد .

بل ارتدت إلى شر مما كانت عليه ؛ لأن الانقسام الأول كان انقساماً في صفوف الشعب الخاضع للحكومة ذات السلطة ، التي من واجبها أن توزع العدل بين ربوع الجماعة .

أما الانقسام الثاني فهو انقسام إلى شعب وإلى حكومة . الحكومة في يدها سلطة الحكم وسلطة المال ، والشعب خلو من كل ذلك ولنسمع إلى الأستاذ العقاد يحدثنا عن الشيوعية قائلاً :

[ولقد مضى على نبوءة للماديين الاقتصاديين بزوال الطبقات نحو مائة سنة ، ومضى على تطبيق مذهبهم في البلاد الروسية نحو أربعين سنة ، ولم تظهر بعد بادرة صحيحة من بوادر زوال الطبقات ، وإنما ظهر أن النظام الذي خلا من نفوذ أرباب الأموال ، قد فسح الطريق لبروز طبقة حاكمة من الرؤساء ومديري المصانع وخبراء الصناعات والفنون لاتقل في تحكمها واستئثارها بالأمر عن كل طبقة في بلاد رأس المال ، أو في بلاد الاستعمار] .

وهذا يعني من وجهة نظر الأستاذ العقاد أن نظام الطبقات في المجتمع الشيوعي قائم لم يزل . غاية ما هنالك أن النفوذ الناشئ من الملكية قد انتقل من يد إلى يد ، فبعد أن كان رأس المال في يد طبقة من الشعب تستأثر بشيء من النفوذ ، يجلبه لما غناها ، ولكنه نفوذ دون نفوذ الحاكم القائم إلى جانبه يطاوله وبغالبه ، انتقل إلى الحكام أنفسهم ، أولئك يديبونهم عنهم ، فاجتمع لهم نفوذ الحكم ونفوذ رأس المال ، وعاد الشعب كما كان منقسماً قسمين : قسم منه واقع تحت نفوذ قسم آخر منه .

والنتيجة الحتمية أن نظام الطبقات باق في النظام الشيوعي ، وفي البلاد الشيوعية ، على صورة أشد بما كان عليه في النظام الرأسمالي .

ثم يتابع الأستاذ العقاد حديثه قائلاً :

[وأكبر الظن أن الطبقات باقية في المستقبل ، على درجاتها التي بقيت عليها منذ وجدت في تاريخ الجماعات الإنسانية .

وأكبر الظن أن عصرًا من عصور المستقبل ، لن يخلو من طبقة عليا ، وطبقة وسطى ، وطبقة سفلى ، أيًا كان الأسم الذي يطلق عليها ، وأيًا كان النظام الذي يحيط بها] .

ومادام نظام الطبقات هو الأمر الواقع الذي لا مفر منه ، ومادام الأثر المترتب عليه ، من العسف والجور والظلم يلاحقه ويتابعه في المذهبين الرأسمالي والشيوعي على السواء ، فالعلاج الناجع إذن يمكن في نظام الإسلام الذي يجمع ما في كل من المذهبين من محاسن : ويتخلى عما في كل منهما من العيوب .

إن الإيمان بالله إذا كان فكرة تدور في العقول والقلوب ؛ فأثرها يجري على الأعضاء والجوارح أفعالا وسلوكًا ، والمال في الإسلام ملك لله في حقيقة أمره ، بل صاحب المال نفسه ملك لله ، ولكن مال الله هذا لا يصب على رؤس الناس من السماء صبا ، وإنما ينال بالكسب والكسب والتعب ، والباب مفتوح أمام الجميع ، باب كسب المال من أوجهه الشرعية ، وباب انفاقه في أوجهه الشرعية .

قد بين كل ذلك المالك الحقيقي للمال - وهو الله سبحانه وتعالى - بيانًا شافيا ، فالمال لا ينفق في باب يضر بصاحبه أو يغير صاحبه ، ولا يكسب من طريق فيه إجحاف بأحد ، وفضلا عن ذلك فإن هذا المال تتعلق به حقوق قد بينها الله أيضا بيانًا شافيا ، فواجب أن تؤدي منه هذه الحقوق ، وفي نطاق هذه السبل المرسومة ، فلينظر الناس من خلال تاريخ المسلمين الأوائل ، ليروا

كيف كانت تجربة هذا النظام ، ثم ليقارنوا بينها وبين تجارب الشيوعيين
والرأسماليين في هذا الزمان ، وليحكموا ، وليختاروا .

* * *

وانسياقاً في تيار العلم ومدنيته المادية راح الإنسان القوي يحقر الإنسان
الضعيف ويتيه عليه كبراً وخيلاء ، ويزعم أنه دونه في أصل الخلقة ؛ إذ كيف
يكون هو أبيض . ثم ينزل الأسود منزلة نفسه ؟ لذلك ينبغي أن يحال بين
«البيض والسود في المدارس ، وأن يحال بينهم في الجامعات ، وأن يكون
«للبيض مناصب عليا لا ينزلون عنها ، وأن يكون للسود مناصب سفلى لا يرقون
«مناصب أعلى منها ، حتى العقوبات ينبغي أن تتفاوت بين البيض والسود على
«الجريمة الواحدة .

قرأت في عدد من صحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٥٨/٨/٣٠ :
[أن الهيئة الدولية لمناهضة العنصرية ، دعت جميع معتنقي مبادئها
إلى الاحتجاج على حكم الإعدام الذي صدر على « جيمى ولسون » الزنجي
الأميركي بتهمة سرقة « دولار » و ٩٥ سنتاً من سيدة بيضاء ، ومن المقرر
أن ينفذ الحكم في « ولسون » يوم ٦ سبتمبر القادم] .

ومن غريب أمر أنصار اللدنية المادية أنهم يشنعون على الإسلام إذ يأمر
بقطع يد السارق ، مع أن هذه العقوبة تختمها مصلحة الجماعة التي لا بد لها
من الأمن والاستقرار والطمأنينة .

ثم في الوقت ذاته يقطعون رقبتهم إن كان زنجياً ، ولا يقطعون حتى
خلفهم إن كان أبيض ، وهم بذلك يتورطون في أمرين شذيعين .
أحدهما : أن عقوبة القتل لا تعادل جريمة السرقة ، وإلا فلماذا يعتبرون
قطع اليد قسوة وظلماً .

وثانيهما: أن التفاوت بين البيض والسود في نوع العقوبة بحيث يقتل الأسود إذا سرق ، ولا يقتل الأبيض إذا سرق ، شناعة فوق شناعة ؛ فإن المساواة بين بني البشر في الحقوق والواجبات ضرورة تحتها أبسط مبادئ العدالة .

انظروا أيها الماديون وأطيلوا النظر فيما أنتم فيه ، وتبينوا كيف انحدرتم إلى شريعة شر من شريعة الغاب ، حيث أعماكم الهوى عن إدراك أن المساواة بين بني البشر ضرورة لا بد منها .

ثم انظروا وأطيلوا النظر في شريعة الإسلام ، وقد أحاطت مبدأ المساواة بكل ما هو جدير به من رعاية وانعام ، يقول الله تبارك وتعالى : [وَلَا يَجْزِيكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَنْ لَا تَعْدِلُوا] .

ويقول النبي عليه الصلاة والسلام [اسمعوا وأطيعوا وإن وُلِّيَ عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة] .

فالسواد ليس عاراً في الإسلام ، ولا يمنع صاحبه من الصعود إلى أرق المقاصب .

ولقد جاء أسامة بن زيد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع لشريفة سرق ، فقام عليه الصلاة والسلام في الناس خطيباً ، وقد ارتسم على وجهه الشريف علامات الغضب ، يقول [أيها الناس إنما هلك من كان قبلكم لأنهم كانوا إذا سرق الشريف تبركوه ، وإذا سرق الوضيع أقاموا عليه الحد] .

ثم نبه إلى أن الحدود حقوق الله ، لا يجوز أن تخضع للهوى والغرض ، لذا وجه القول إلى أسامة لأعما [أتشفع في حق من حقوق الله يا أسامة ؟ والله لو سرق فاطمة بنت محمد لقطع محمد يدها] .

فأى احترام لحقوق الإنسان ، مهما اختلف : لونهم وجنسهم ، يمكن أن يبلغ ما بلغ إليه في شريعة الإسلام ؟ ..
[الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على عجمي ، إنما الفضل بالتقوى] .

فالناس سواء في نظر الإسلام من حيث إنسانيتهم ، فلا الجنس ، ولا اللون ولا أى اعتبار من الاعتبارات الأخرى ، يؤثر على هذا الحق ، حق المساواة ، لكن المساواة في الإنسانية ليست تعنى غبن العاملين ومساواتهم بالكسالى والمتواكلين ، كلا . . . وإلا لصارت الدعوة إلى الكسل شريعة ، وتمجيد الخمول مبدأ ، لكن المدنية العلم تجعل الإنسانية نفسها درجات ، فالبيض لم درجة تناسبهم ، والسود لم درجة أخرى تناسبهم .
[وعمر... إحدى معجزات الإسلام لا يبيح لنفسه من الطعام والكساء أكثر مما لفرد من عامة المسلمين .

فلما جاء عام الجوع ، أصاب المسلمين القحط ، أقسم لا يذوق السمن حتى يفتح الله على المسلمين ، وبقي عامه على هذا الحرمان حتى بسر وجهه من أكل الزيت ، والمسلمون يرون حاله فيشفقون عليه من الجهد الذى يبذله ، مع قلة الطعام الذى يتناوله ، فيرجونه أن يرأف بنفسه ، ويبيحون له - عن طيب خاطر منهم - أن يأخذ من بيت المال ، ما يصلح به شأنه ، ولكنه يرفض ذلك ويصر على رفضه . حتى يفيض الله الخير على المسلمين .

فيم هذا العناء كله ، والدين لا يأمر به ، والمجتمع الإسلامى بتمنى لوقبل عمر نصيحته ، فقلل من شغل معيشته .

إنها الحساسية المبهمة في ضمير عمر ، إنه التطوع النبيل الذى لم يفرضه عليه أحد إلا نفسه ، وقد فسر هو موقفه بقوله : « كيف يعنى أمر الرعية ، إذا لم يمسنى ما يمسهم ؟ » [

[وعلى بن أبي طالب يمكنه الله من أحد أعدائه وأعداء الإسلام ، في إحدى المواقع الحربية ، حتى ليجلس على صدره ، يأخذ بسيفه ويتمكن من جز رقبته ، ثم ينهض عنه ويتركه طليقاً ؟]

ويعجب رجل من المسلمين كان يشاهد الحادث ، ويسأله لم تركت عدو الله ، وقد أمكنك الله منه ؟ فيقول حينما هممت أن أجتزأ رأسه بصق في وجهي فخشيت إن أنا فعلت أن أكون قد قتلتته غضباً لنفسى ، لا الله [

[ولقد أهديت لعبادة بن الصامت هدية ، وإن معه في الدار اثني عشر من أهل بيته ، فقال عباده : إذهبوا بهذه إلى آل فلان ، فهم أحوج إليها منا ، قال الوليد بن عبادة فأخذتها ، فكنت كلما جئت أهل بيت يقولون إذهبوا بها إلى آل فلان ، فهم أحوج منا إليها ، حتى رجعت الهدية إلى عبادة قبل الصبح]^(١)

[أراد عمر أن يحد جبلة بن الأيهم من ملوك غسان ؛ لأن رجلاً فزارياً في الحرج وطوى على إزاره فلطمه جبلة فهشم أنفه ، وشكاه الفزارى فأراد عمر جبلة على أن يفتدى نفسه ، أو يأمر الرجل بلطمه ، فقال جبلة : كيف ذلك وأنا ملك وهو سوقة ؟ فقال : إن الإسلام جمعكما ، وسوى بين الملك والسوقة في الحد]^(٢)

هذا هو عدل الإسلام وهذه مدينته ، وتلك هي مدينة العلم وماديته فهل في وسع منصف أن يفض من قدر مدينة الإسلام ، أو يفضل عليها المدنية المادية ؟

(١) الإدارة الإسلامية في عز العرب ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٢ .

[تقول صحف أمريكا - أرحب العالم صدرأ بالحرية الجنسية - إن هناك مشكلة اجتماعية خطيرة يتزايد خطرها كل يوم حتى أصبحت تقلق بال المسؤولين فيفزعون إلى المختصين من علماء الاجتماع ليسألوهم العون في هذه المشكلة التي تنذر بالويل والثبور .

تلك هي مشكلة الإختطاف ! فكل يوم تأتي الأخبار المزعجة بأن بعض الفتيان قد اختطفوا فتيات في سياراتهم ، فقصوا منهن وطهرهم وتركوهن بعيداً عن منازلهم بمسافات شاسعة لا يتيسر لمن الرجوع منها إلا بعد أمد طويل . ويتبادر إلى الذهن هذا السؤال : فيم الإختطاف والحرية مباحة للجميع إباحة كاملة لا قيد فيها ولا حدود ؟

والسؤال مردود ببساطة ، فلا مناص ، حين تطلق الحرية للجميع يصنعون ما يشاؤون أن تمارض الأهواء ، وتصطدم الرغبات . فيحدث أن يعشق فتى فتاة لا تحبه ، وإنما تميل بمشاعرها إلى غيره .

وما دامت النوازع والشهوات قد أطلقت من عقالمها ، ولم يضبطها ضابط خوفًا من تقييد الحرية ؛ فإن هذا العاشق للتهوس لن يضبط عواطفه - أستغفر الله - بل شهوته إلى تلك الفتاة بعينها ، فلا يجد سبيلاً إلا استدراجها واختطافها] .

[وما زلت أذكر خبراً نشرته الصحف العالمية على سبيل التفكهة والترفيه عن القراء ، وهو بالغ الدلالة في معناه ، ذلك أن جلسة من جلسات الكونجرس الأميركي قد تعطلت لأن امرأة تقطن في عمارة مواجهة للمجلس قد وقفت في شرفتها عارية . . . عارية تماماً لا يستر جسدها شيء البتة ، فانشغل الأعضاء المحترمون بفتنتها الطاغية وتعطلت أعمال الدولة ريثما بعث

رئيسي المجلس يزجو السيدة الفاضلة — أو لعلها آنسة — أن تدخل من الشرفة
أو تكبكتسي ليتسنى للمجلس أن ينظر في سياسة العالم [

هذا هو الإنسان حين لا تقيد تصرفاته قيود حكيمة تحفظ عليه صحته وماله
وكرامته وعرضه ، وتحفظ الآخرين من شره وآذاه .

وقد يقال : وماذا من خطر في هذا الذي تحكيه ، إن هو إلا لون من
ألوان الحياة يزيدنا تأقفاً ورواقاً وجمالاً ؟ .

[إن المشاعر يعدى بعضها بعضاً داخل النفس ، إذا لم تقم بينها الحواجز
والجسور ، ولما تصلح الحواجز إذا أقيمت من الظاهر ، وعلى غير
أساس عميق .

فتدفق الطاقة الحيوية حين يطلق لها المجال من منبعها : كغيل بأن يحطم
تلك الحواجز الواهية ، ويجعل بعضها يطنى على بعض ، فتجد المنحل في الغالب
ينحل في جميع نواحي حياته ، والحالات النادرة التي ينحصر الانحلال فيها في
رقعة معينة من النفس ولا يفسد بقية جوانبها ، هي من القلة والندرة بحيث
لا تغير القانون العام .

وذلك تفسير ما حدث في فرنسا ، فقد انتقل حب الإستمتاع بالحرية
المطلقة من دائرة الجنس إلى دائرة أخرى ظلت تنسع بالتدريج حتى شملت كل
نواحي النشاط للأفراد والجماعات ، فانتقلت — كما لا بد أن يحدث — إلى السياسة
والإقتصاد ، وكل ما يتصل بالمجتمع والحكومة والدولة .

وكرهت أنانية الأفراد — وهي نتاج الإستمتاع الزائد عن الحد — أن
يحفدوا أنفسهم للدولة ؛ لأن الدولة بدت لهم معسكراً آخر منفصلاً عنهم
لا ينبغي له أن يتدخل في شئونهم أو يفرض عليهم قيوداً من القيود ، وأدى ذلك
كله إلى قلة الإنتاج ، وضعف الجيش وانتشار الدسائس والإضطرابات .

فلما دخلت فرنسا الحرب كانت على غير أهبة ، لالقص أسلحتها فحسب ، بل لنقص عنصر آخر أهم وأخطر من كل ما عداها ، ذلك هو الروح المعنوية . هذا هو الأثر العملي للمجون والخلاعة ، وهذه هي النتيجة المحتومة للانطلاق من القيود ومجاوزة الحد في التصرفات التي يظن بعض الناس أنها تصرفات شخصية ليس من حق أحد غير صاحبها أن يتدخل فيها .

[ومن الخطأ البين أن نظن أن في نشر العلوم والثقافات وحدها ضمانا للسلام والرخاء ، وعوضا عن التهذيب الديني والخلقي ، ذلك أن العلم سلاح ذو حدين ، يصلح للهدم والتدمير ، كما يصلح للبناء والتعمير ، ولا بد في حسن استخدامه من رقيب أخلاقي يوجهه تلير الإنسانية وعبارة الأرض . . .

من أجل ذلك كان العديد من خير ضمان لقيام التعامل بين الناس ، على قواعد العدالة والنصفة ، وكان لذلك ضرورة اجتماعية ، كما هو فطرة إنسانية .

وأنت فهل عسيت أن يخالجت شيء من الشك في مدى حاجة الجماعة في مختلف الأمم والشعوب إلى ازدهار هذا الروح الديني فيها ؟ وهل غرك أن دولاً كثيرة أسست نهضتها في عصرنا هذا على غير الدين ، وقد استقرب النظام ومكن لها في الأرض ؟

إننا لا نريد أن نسبق الحوادث ، وأن نتنبأ بمصير هذا البنيان الذي أسس على غير تقوى من الله ورضوان .

ولكننا نحب أن نقدم لك نموذجاً ، لا من أقوال رجال الدين ، بل من أقوال أقطاب العلم ، وزعماء السياسة ، وقواد الحرب ، في تلك الدول نفسها .

فاستمع إلى قول « روبرت ميلايكان » العالم الطبيعي الأميركي :

« إن أمر في الحياة هو الإيمان بحقيقة المعنويات وقيمة الأخلاق

ولقد كان زوال هذا الإيمان سبباً للحرب العامة ، وإذا لم نجتهد الآن لاكتسابه أو لتقويته ، فلن يبقى للعلم قيمة ، بل يصير العلم نكبة على البشرية .

وقول الدكتور « ويلسون » الرئيس الأسبق للولايات المتحدة بأمريكا :

« وخلاصة المسألة أن حضارتنا إن لم تنقذ بالمعنويات ، فلن تستطيع المثابرة على البقاء بماديتها ؛ وإنما لا يمكن أن تنجو إلا إذا سرى الروح الدينى فى جميع مساهمها . . . ذلك هو الأمر الذى يجب أن تتنافس فيه معابدنا ، ومبظمتنا السياسية ، وأحزاب رؤوس أموالنا ، وكل فرد خائف من الله محب لبلده .

وقول الماريشال « بليتان » عاهل الدولة الفرنسية فى خاتمة خطابه الذى أذاعه على أمته فى يوم ٢٥ يونية سنة ١٩٤٠ عقب توقيع الهدنة التى التمسها من زعيم ألمانيا المنتصرة :

« إنى أدعوكم أول كل شىء إلى نهوض أخلاقى » .

وقول الماريشال « مونتوجومرى » فى خطبته أمام الجيش الثامن يوم ٤ مارس سنة ١٩٥٢ :

« إن أهم عوامل الانتصار فى الحرب هو العامل الأخلاقى ، ولا يمكن لقائد أن يدفع جنوده إلى بذل أقصى جهودهم فى العمل ، إلا إذا كانت ضمائرهم مرتاحة إلى ما يعملونه .

وبقضى أن الجيش إذا سار على غير مرضاة الله ، سار على غير هدى . . . إن خطر الانحطاط الخلقى فى أفراد الجيش أعظم من خطر العدو ؛ ولذلك لا نستطيع أن نتصر فى معركة إلا إذا انتصرنا على أنفسنا قبل كل شىء . . . [١]

(١) كتاب الدين : للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٩٢ .

هذى صور عملية من حياة قوم خاضوا تجربة أخلاقية خاصة ، ولقوم غيرهم خاضوا تجربة أخلاقية من نوع آخر ، صور عملية هزت أركان المعمورة ، وتغنى بمجدها أعداؤها وأنصارها على السواء .

وفي ضوء هذه الوقائع المادية ، وقائع الانحلال الخلقى وآثاره ، ووقائع التماسك الخلقى وآثاره ، تظهر قيمة الكلمة المتخاذلة الواهية الضعيفة التي تلوكتها - في أماكن كثيرة من الوطن الإسلامى - السنة أفراد مبجلين غارقين في كدر الرذيلة وأوساخها ، أعنى كلمة « الرجعية » فالرجوع إلى مناهل الكرامة والعزة ، والرجوع إلى مصادر القوة والمنعة ، ليس عارا إلا من وجهة نظر من لا يعيشون إلا في مواخير الفساد ، وفي أحضان العاهرات ، وعلى التفاف والمداينة ، وعلى الدسائس والمؤامرات ، ولا يجدون لهم في حياة الكرامة والعزة ، والجهاد من أجل المثل العليا ، مكاناً .

ألا أيتها الخفافيش التي لا تعيش إلا في الظلام ؛ لأن النور يحرقها ؛
إننا ندعو إلى « رجعية » من نوع هذه المثل :

[كان الصليبيون يعاملون المسلمين بوحشية لا مثيل لها ، وكانوا يهجمون عليهم في بيوت الله ، فيحولونها بركا من الدماء ، وكان المسلمون في حل من من أن ينكلوا بهم . . . ولكن صلاح الدين يتطوع فيمرض أسيرا وقع بين يديه ، فيسهر عليه صلاح الدين حتى يتماثل للشفاء] .

نريد « رجعية » من هذا النوع ، ونريد « رجعية » أيضاً من نوع « رجعية » [الشيخ البدوانى الذى أنهم بالثورة على الانجليز عام ١٨٥٧ وحوكم أمام حاكم انجليزى كان من تلاميذه فأوعز إليه الحاكم على لسان بعض الأصدقاء ، أن يحدد الاتهام ليطلقه ، ولكن الشيخ أبى وقال :

قد اشتركت في الخزوج اعلى الانجليز فكيف أجحد ؟ واضطر الحاكم
فحكم عليه بالإعدام . . .

ولما قُدم للشوق بكى الحاكم وقال له : نحتي في هذه الساعة لو قلت :
إن القضية مكذوبة غلي ، وإني يرى ، لاجتهدت في تحليلك .

فغضب الأستاذ وقال : أتريد أن أحبط عملي بالكذب على نفسي ؟ لقد
خسرت إذن وضل عملي ، قد اشتركت في الثورة فافعلوا ما بدالكم ، وشوق
الرجل ^(١) .

نعم نريد « رجعية » من مثل رجعية « الشيخ البدواني » ، ولا نريد
« مدنية » مثل تلك التي يقضى فيها كبار المسؤولين بأسرار بلادهم ، بين
أخذ العاهرات .

أرأيت لو أننا قارنا بين موقف « سقراط » الفيلسوف الاغريق المشهور
الذي حكم عليه بالإعدام ، فدبر له تلاميذه الفرار فأبى ، وبين موقف « الشيخ
البدواني » الذي أراد له تلميذه النجاة من حكم الاعدام ، وكان يملك إنقاذه ؛
لأنه هو الذي أصدر ضده الحكم ، هل نجد كبير فرق ؟ أو هل نجد
أى فرق ؟ .

نعم نجد ! نجد أن « سقراط » أوربي ، وكل ما ينسب إلى أوربا هو
موضع فخار وتمجيد ، أما الشيخ البدواني فهو مسلم ، وكل ما ينسب إلى
المسلمين ، فهو رجعية وتأخر وهمجية .

وأختم هذا الفصل بقول المرحوم الشيخ عبد الله دراز ^(٢) .

(١) ماذا خسر العالم بالمحطات المسلمين ص ٢١٥ .

(٢) الدين ص ٩٤ .

[إن الخدمة الجليلة التي تؤديها الأديان للجماعة لا تقف عند هذا ^(١) الحد ، فليست كل مهمتها أنها المبعث القوى لتهديب السلوك وتصحيح المعاملة ، وتطبيق قواعد العدل ، ومقاومة القوضى والفساد .

بل إن لها وظيفة إيجابية أعمق أثرا في كيان الجماعة ، ذلك أنها تربط بين قلوب معتنقيها برابط من المحبة والتراحم ، لا يعدله رابط آخر من الجنس ، أو اللغة ، أو الجوار ، أو المصالح المشتركة .

بل إن هذه العلائق مجتمعة مهما يكن أثرها الظاهري من كف الأذى وبذل المعروف المتبادل ، تظل روابط سطحية تضم الأفراد كما تضم الأعواد في ضمت ، ولا تزال تتخللها الفجوات والثغرات والجواجز النفسية ، حتى تشدها رابطة الأخوة في العقيدة ، والمشاركة في المثل العليا ، فهناك تعود الكثرة وحدة ، وتصبح النفوس كالمرايا المتقابلة ، تنمكس صبور بعضها في بعض ، بل كثيرا ما تستغنى هذه الوحدة الروحية عن سائر الوحدات الأخرى ، فتتعمق بها أقوى الوشائج وأدومها بين أفراد اختلفت أجناسهم ، وتباينت لهجاتهم ، وتباعدت ديارهم ، وتفاوتت مصالحهم .

وكثيراً ما نرى الدول التي تقوم على قاعدة المصالح المشتركة في الوطن بين ملل مختلفة تضطر إلى الاستنجاد بما في هذه الأديان كلها من مبدأ التعاون على الخير ، والتناصر على رفع عدوان المغيرين .

ولذلك قيل بحق :

« إن الوطنية التي لا تعتمد على باعثة من الخلق والدين إنما هي حصن متداع يوشك أن ينهار » [.

(١) يشير إلى أقوال الساسة الذين اقتبسنا كلماتهم سابقا . ص ١٧٥

(١٢ م - التفكير الفلسفي)

اللاهوت^(١) والعلم والفلسفة

أى هذه الثلاثة أقرب إلى العقل ، وأقدر على إرضائه وإقناعه ؟
عرض لهذا الموضوع « براندرسل » فى كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية »
فقال^(٢) :

عن الفلسفة .

[إنها وسط بين اللاهوت والعلم .

فهى تشبه اللاهوت فى كونها مؤلفة من تأملات ، فى موضوعات ،
لم تبلغ فيها بعد علم اليقين .

لكنها كذلك تشبه العلم فى أنها تخاطب العقل البشرى ، أكثر مما
تستند إلى لإرغام سواء كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد ، أو قوة
الوحى] .

وعن العلم :

[والعلم — فيما أرى — هو الذى يختص باليقين] .

وعن اللاهوت :

[أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان ومجاليه هو الجوانب التى تتجاوز
حدود المعرفة اليقينية] .

(١) يستعمل « رسل » كلمة « اللاهوت » بمعنى « الثالوجيا » أى علم الربوبية.
أو علم السلام ، ويفرق فى الاصطلاح بين « الثالوجيا » وبين « فلسفة الدين » .
بأن « الثالوجيا » تبحث فى دين من الأديان بعينه أما « فلسفة الدين » فتعى بنقد
وتحليل المفاهيم التى تستعملها « الثالوجيا » والمبادئ الأولى التى تفترضها .
(٢) الجزء الأول ص ٤ .

ويتضح من هذه النصوص أن « بتراندرسل » يضع العلم في مرتبة لا يبلغها واحد من أخويه ، فهو وحده الطريق إلى اليقين .
أما الفلسفة واللاهوت فيعجزان عن بلوغ هذه الغاية ، إلا أن الفلاسفة واللاهوت — من وجهة نظر رسل — لا يقفان على قدم المساواة .
فالفلسفة ، وإن شابهت اللاهوت ، في كونها تأملات لم تبلغ مرتبة اليقين ، إلا أن الفلسفة لا تقف عند الحد الذي وقف عنده اللاهوت ، بل تخطو بعد ذلك إلى الأمام خطوة ، حيث تشبه العلم [في أنها تخاطب العقل البشرى] .

أما اللاهوت فإنه يرتد إلى الوراء خطوة من حيث إن [اعتماده على صلابة الإيمان ، وبجالة هي الجوانب التي تتجاوز حدود المعرفة اليقينية] .
ويعرض « رسل » بارتفاع شأن الفلسفة عن شأن اللاهوت قائلاً :
[لكنها — يعنى الفلسفة — كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشرى ، أكثر مما تستند إلى الإرغام ، سواء كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد ، أو قوة الوحي] .

* * *

والأمر الذى لا شك فيه أنه ليس في وسعنا أن نوافق « رسل » على شيء مما قاله بخصوص كل من العلم والفلسفة واللاهوت .
أما العلم فقد ذهب « رسل » في شأنه ، إلى أنه يقيد اليقين ، والمراد هو العلم التجريبي .

ولكى نكون واضحين يجب أن نفرق بين شيئين :
الأول : هو الحادثة ، أو جملة الحوادث التي تقوم بتجربتها ، كما إذا استخرجنا قطعة حديد من جبال « فاس » ووضعناها في نار أوقدناها بفحم

اشتريناه من حانوت خاص في مدينة « فاس » فوجدنا قطعة الحديد تتمدد بالحرارة .

ثم استخرجنا قطعة حديد أخرى من « جبال المقطم » في « القاهرة » ووضعناها في نار أوقدناها بفحم اشتريناه من حانوت خاص في « القاهرة » فوجدنا قطعة الحديد تتمدد بالحرارة .

ثم كررنا هذه العملية على حديد وفحم من « عدن » ومن « الجزائر » وكانت النتيجة في كل منهما هي نفس النتيجة التي حصلنا عليها سابقا .

الثاني : هو القانون العام المبني على هذه التجارب والمستخرج منها ، على هذه الصورة :

[الحديد يتمدد بالحرارة] .

مرتين : « الحديد » كل أفراد الحديد ؛ ما وجد منها في الماضي ، وما هو موجود الآن ، وما سيوجد في المستقبل ، في الأماكن الأربع المشار إليها آنفاً ، وفي غيرها من جميع بقاع الكون .

فإلى أي هذين الشئيين يضيف اليقين « رسل » ؟

إن كان يضيفه إلى الحوادث الجزئية ، أعني التجارب الأربع - في مثالنا - التي أجريناها في « فاس » و « القاهرة » و « الجزائر » و « عدن » فنحن لانتخلفه في أن هذه الحوادث الجزئية تفيد اليقين ، بناء على أنها أجريت تحت إشراف حس ظاهر واضح ، وبناء أيضاً على أن الحس غير متهم ، وأنه طريق إلى اليقين .

لكن هل تسمى هذه الحوادث الجزئية علماً ؟ إن الذي يدون في الكتب ويعلم ، ويسمى علماً ، ليس حوادث جزئية ، ولكفه قوانين عامة ، مثل : الحديد يتمدد بالحرارة والماء يتمدد بالبرودة ، وهكذا .

وإن كان يضيف اليقين «رسل» إلى القوانين العامة ، فيلزمنا أن نأخذ نظرة فاحصة على الأسس التي قامت عليها هذه القوانين ، إذ لا شك أن هناك فجوة بين التجارب الجزئية ، وبين القوانين العامة ، لا بد أن نعرف كيف عبرناها ؟ إن التجارب الجزئية تصور لنا أحداثاً خاصة ، كتمدد قطعة خاصة من « حديد فاس » وتمدد قطعة خاصة من « حديد عدن » وتمدد قطعة خاصة من « حديد الجزائر » وتمدد قطعة خاصة من « حديد القاهرة » .

إن تمدد هذه القطع الأربع حقيقة يقينية شاهدها بمحاسنها مشاهدة واضحة . إلا أن تجربتنا واقعة في حدود هذه الأربع لا تتعداها ، فما هو المبرر لسياقة : القول سياقة عامة تتعدى حدود هذا القطع الأربع ، وتشمل جنس الحديد كله ، فتتناول جميع قطع الحديد التي وجدت ، في أية بقعة من بقاع الأرض ، وجميع قطع الحديد التي هي موجودة في أية بقعة من بقاع الأرض ، وجميع قطع الحديد التي ستوجد في أية بقعة من بقاع الأرض .

لا شك أن تجربتنا لم تكن بهذه السعة ، ولم تتناول كل هذه الأفراد ، وإذا تأكد لدينا صدق ما جربناه ، فنأين لنا صدق ما لم نجربه ؟ لا شك في أننا في طرد الحكم وتعميمه على جميع الجزئيات في جمع الأزمنة وجميع الأمكنة ، قد قسنا ما لم نجربه ما على جربناه ، على أساس :

أولاً : أن التمدد حادث ، وظاهرة ، لا بد لها من سبب ، ولا سبب - بالنسبة للحالات الأربع التي جربناها - إلا الحرارة .

فتمدد كل قطعة من « حديد فاس » و « حديد القاهرة » و « حديد الجزائر » و « حديد عدن » ظاهرة من ظواهر الطبيعة وحادثة من أحداثها ، تتطلب سبباً ، وسببها هو الحرارة المتولدة من النار التي أوقدناها من « فحم القاهرة » و « فحم عدن » و « فحم الجزائر » و « فحم فاس » .

ثانياً : أن الأسباب لاتعمل في المسببات اعتباطاً ، وإنما تعمل بمقتضى سنة مرسومة لا تتخلف ، وبناء على هذه السنة ، أمكننا أن نتوقع أن يحدث في المستقبل

مثل ما يحدث الآن ، وأن يكون الذى قد حدث فى الماضى ، قد حدث على نحو ما يحدث الآن . ومن هنا قالوا : « الأسباب المتشابهة تنتج فى الطبائع المتشابهة ، نتائج متشابهة » :

والحديد طبيعة واحدة بالنوع مهما تعددت أفرادها .

والحرارة طبيعة واحدة بالنوع مهما تعددت أفرادها .

فالحرارة تحدث فى الحديد تأثيراً لا يختلف باختلاف الزمان والمكان .

فعلى هذه القنطرة [قانونى السببية ، والإطراد] أمكننا العبور من الأحكام الجزئية الخاصة التى استنتجناها من إجراء تجارب خاصة ، على قطع من الحديد خاصة ، إلى الأحكام العامة ، القائلة : الحديد يتمدد بالحرارة .

ولاشك أن وثاقة الأحكام العامة رهن بقدرة هذه القنطرة على تحمل ضغط العبور .

وبفحص هذه القنطرة ، نجد أن قانون السببية الذى يقرر بالنسبة لمثلنا السابق ، أن الحرارة سبب لتمدد الحديد ، لا يخضع للتجربة الحسية ؛ لأن الحس فى وسعه أن يدرك « الحديد » و « التمدد » و « الحرارة » أما ما وراء ذلك مما يسمى « سببية » فلا يقع فى مجال الحس ، ولذلك يعبر للرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى عن هذا القانون بأنه عقيدة ، يقول ^(١) :

[إذا كان الإستقراء العلمى الصحيح هو الاستقراء الناقص الذى نبتدىه فيه بفحص الجزئيات ، وننتهى إلى القوانين العامة .

فعلى أى أساس أو أسس نعتمد فى الحكم على الكلى ، مع أننا لم ننتج سوى بعض جزئياته ؟

(١) المنطق التوجيهى ص ٨٩ .

إذا تناول أحد الزرنينخ فمات ، وإذا أعطينا الزرنينخ لبعض الحيوانات ، كالغيران مثلا فمات ، فعلى أى شيء نعتمد عندما نحكم حكما عاما ، فنقول : إن الزرنينخ يميت كل حيوان - بما فى ذلك الانسان - ؟ لم نتوقع أن فلانا الذى تناول الزرنينخ سيموت إن لم يتدارك بالعلاج حالا ؟ ولم نتوقع أن أى شخص سيتناول الزرنينخ فى المستقبل سيموت ؟ .

بعبارة أخرى ما هو السبب الذى يحملنا على الاعتقاد بأن ما حدث فى الماضى ، سيحدث فى المستقبل ؟ .

السبب فى ذلك أمران :

الأول : أننا نعتقد أن كل حادثة تحدث فى الكون ، أو كل تغير يحدث فى الأشياء ، أو كل ظاهرة من الظواهر ، لابد لها من سبب (علة) تحدثها ، والموت حادثة ، أو ظاهرة ، أو نوع من التغير ، فلا بد له من علة أحدثته ، فلما بحثنا عن العلة فى المثال المذكور وجدنا أنها الزرنينخ .

ولكن إلى هذا الحد فقط ، نستطيع أن نقول : إن الزرنينخ فى الحالات التى شاهدناها كان علة فى أحداث الموت ؛ لأنه لا يموت أحد بدون سبب .

الثانى : ولكننا من ناحية أخرى نعتقد أن طبيعة الشيء الواحد ، واحدة ، فى جميع أفرادها ، فإذا أثر الزرنينخ فى جسم من الأجسام فأماته ، فإنه يميت أى جسم آخر إذا أثر فيه نفس التأثير ، لأن طبيعة الزرنينخ واحدة ، وطبيعة الجسم الحيوانى واحدة على الأقل من حيث تأثره بالسموم .

بعبارة أخرى نعتقد أن حوادث الطبيعة تأتى على نسق واحد ، أو على نظام واحد . أو أن العلل المتشابهة ينتج عنها العلولات المتشابهة .

واعتماد الإنسان أن لكل معلول - حادثة ، أو تغير ، أو ظاهرة -

سبباً ينتج المعلومات المتشابهة ، أو أن العالم منظم تجرى حوادثه على نسق واحد يسمونه بقانون الاطراد في وقوع الحوادث .

وهذان القانونان - أو الاعتقادان - هما الأساس الذي نبني عليه أحكامنا العلمية العامة ، التي هي نتيجة الاستقراء الناقص .

ولولا اعتقاد العلماء ان لكل معلول علّة ، ما بحثوا عن أن أسباب الحوادث الطبيعية ، والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية .

ولولا اعتقادهم أن طبيعة كل شيء واحدة ، وأن العلل المتشابهة تنتج المعلومات المتشابهة ، ما استطاعوا التعميم في أي حكم ، أي ما حكموا على على المستقبل بما حكموا به على الماضي] .

هكذا يعتمد العلم على أساس من الاعتقاد لا من العلم ، واسترسالاً في البحث مع هذا الأساس إلى النهاية حتى نقف على رأى أكيد بشأنه ، لا بد أن نعرف قيمة هذا الاعتقاد .

فما هو المصدر الذي قام عليه الاعتقاد بأن لكل حادثة سبباً ؟ إن السببية ليست أمراً محسوساً ، حتى يكون إثباتها قائماً على أساس من التجربة الحسية ، ومن أجل هذا أنكروها الوضعيون ؛ لأنهم يفكرون كل ما ليس بمحسوس ، يقول صاحب « نحو فلسفة علمية »^(١) .

[إننا لن نجد أبداً صفة تنطبع بها حواسنا ، وتكون هي الصفة التي تربط المعلول بعلة ربطا يجعل ذلك المعلول نتيجة محتومة لعلة ، يتبعها دائماً ، ولا يتخلف عنها ؟ بحكم ضرورة في طبائع الأشياء تقتضى ذلك] .

ويقول^(٢) : [إن مشاهد الكون دائبة التغير يتبع شيء منها شيئاً في

(١) ص ٢٨٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٨٦ .

تعاقب لا ينقطع ، غير أننا لا نعلم من هذه الأشياء المتتابة إلا هذا التتابع الظاهر بينها ، ولا نملك بحال . من الأحوال أن نجاوز حدود المشاهدة بحيث نستطلع ما وراءها لنقول : إن وراء هذا التتابع الظاهر قوة خفية هي التي تربط ربطاً ضرورياً بين السابق واللاحق .

ويقول^(١) : [الرابطة السببية عند الفلاسفة العقليين قائمة في حكم العقل ، وإن لم تكن مما تدركه الحواس ، وليست هي مجرد اقتران في الحدوث بين العلة والمعلول ، بل إن هذا الاقتران نفسه هو العلاقة الدالة على أن وراءه رابطاً عقلياً ، وهذا الرابط العقلي الذي يجعل المسبب أمراً لا مندوحة عن وقوعه إذا ما وقع سببه ، هو جوهر السببية وصميمها .

ومعنى ذلك أن وراء كل موقف سببي مما يعرض لنا في الخبرة الحسية ، جذوراً عقلية مما لا يعرض لنا في تلك الخبرة .

ولو احتججت على العقليين قائلاً : مادليلي على أن وراء الموقف الظاهر جذوراً خفية ، إذا لم يكن هنالك من وسيلة أمانى أهدى بها إلى طرفي الموقف وما بينهما من علاقه ، إلا خبرتي ؟

قال الفيلسوف العقلي مجيباً : إن مطالبتك أن ترى ما لا يرى بحكم طبيعته ، كطالبتك أن ترى زجاجاً شفافاً من طبيعته أن لا تدركه الأبصار .

فالضرورة العقلية التي تربط السبب بسببه إنما تدرك بالعقل وحده ، ومن قبيل المصادرة على المطلوب أن تطلب رؤيتها مع سائر ما تراه من أحداث الواقع . الواقع المحسوس .

لكن إذا قال الفيلسوف العقلي ذلك ، أجبناه بأنه لا مبرر يدعونا إلى

افتراض ما ليس تدعو إليه حاجة ، بل لا معنى لحديثنا إذا ما أدركنا هذا الحديث عما يستحيل أن نعر عليه في خبراتنا ، وعما لا ضرورة لافتراضه ، حتى من الوجهة النظرية الخالصة ، ما دام التفسير الكامل للعوقف يمكن أن يتم بغير لجوء إلى مبدأ وراء الخبرة بما فيها من أحداث وتتابعها في الوقوع] .

ونتيجة لعدم اعتراف الوضعيين بوجود علاقة حتمية بين الظاهرتين المطردتين ، اللتين نسمى إحداهما علة والأخرى معلولا ، يسلبون عن العلم التجريبي صفة اليقين ، ولذلك يقول صاحب « نحو فلسفة علمية » ^(١) .

[فلو ألقينا على أنفسنا الآن السؤال الذى ألقاه « كمت » على نفسه ، وهو : القضية من قضايا العلم الطبيعي قد جاءت من التجربة ، ومع ذلك فهمى ضرورة الصدق يقينية ، فمن أين جاءت تلك الضرورة وهذا اليقين ؟ .

لو ألقينا هذا السؤال الآن ، لما ذهبنا معه نبحت في مبادئ العقل ومعقولانه ، عن مصدر الضرورة واليقين لأمثال تلك القضايا التجريبية ، بل لأجبنا بأنه لا ضرورة في القضايا التجريبية ولا يقين] .

فالاطراد هو كل ما يعترف به الوضعيون ، أما اقتضاء الاطراد فشيء زائد عما يعترفون به ، والسببية - عند من يؤمنون بها - هى اقتضاء الاطراد لا مجرد الاطراد ، وإذا انتفى اقتضاء الاطراد انتفت الضرورة واليقين .

* * *

وهكذا يتعرض جزء كبير من القنطرة التى أقنأناها فوق النجوة الفاصلة بين التجارب الجزئية وبين القانون العام ، لهزة عفيفة تكاد تزلزل أركانها ،

فعلى « رسل » الذى يخلع على العلم صفة الضرورة واليقين ، أن يحصنه ،
ويذود عنه ، وإلا فعليه أن يتخلى عن دعواه أن العلم يتمتع بصفة الضرورة
واليقين .

وعندى أن « قانون السببية » بحاجة إلى أن نفتش فيه تفتيشاً أدق مما
اعتاد الباحثون أن يفتشوا فيه .

إن قانون السببية يعنى أن علاقة تقوم بين شيئين مترتبين فى الوقوع
تقضى بأننا إذا رأينا الأول ترقبنا وقوع الناس حتماً ، وإذا رأينا الثانى فتشنا
عن الأول الذى لانشك فى سبق وقوعه .

ففى أى هذين الشقين ينازع الوضعيون ؟
إن كانوا ينازعون فى الشق الثانى الذى يقضى بأنه إذا وقع الثانى فتشنا
عن الأول ، الذى لانشك فى سبق وقوعه ، فهم إذن يجوزون أن يقع حادث
جزئى من غير محدث .

وقد سبق أن عرضنا لرايهم الذى يقضى بأنه لا يجوز أن نتخذ الكون
ككل موضوعاً للحكم عليه ، بأن له محدثاً أو ليس له محدث ، متعللين بأن
الكون ككل لا يقع فى مجال التجربة ، ومالا يقع فى مجال التجربة لاسيلاً إلى
إدراكه .

فالآن هل لهم تعلقة فى أن لا يفتشوا عن سبب لحادث جزئى يقع فى مجال
التجربة ؟

فإن كانوا لا يتوقعون للحادث الجزئى سبباً ، فلا تفسير لذلك إلا أنهم
يجوزون أن يحدث الحادث الجزئى من غير سبب ، وإذا وصلوا إلى حد إنكار
ماهو بديهي فلا حديث لنا معهم ، إذ المكابرة داء لادواء له .

وإن كانوا ينازعون فى الشق الأول ، وهو أننا ، إذا رأينا الأمر الأول
ترقبنا وقوع الثانى حتماً ، فالغزالي أيضاً ينازع فيه ؛ بل كل الأشاعرة ؛ لأن الله

عندهم هو المصدر الأول لسكل ما حدث ويحدث في الوجود .
وتتابع الأشياء لا دليل فيه عندهم على تبعية الثانى للأول ؛ لأنهم يعتقدون
أنهما معاً ، ناشئان عن شىء واحد اقتضى وجودهما على هذا النحو من التتابع ،
فالتتابع نفسه معلول عند الغزالي والأشاعرة .

لكن معلولية السابق واللاحق ، ومعلولية تتابعهما ، ليس يعنى الضرورة
التي لا تتخلف ؛ لأن كل ذلك معلول لإرادة حرة ، وما يكون معلولاً لإرادة
حرة ، لا يكون حتمى الوقوع ، فيجوز عند الغزالي أن يقع ما يسمى مسبباً قبل
ما يسمى سبباً ، ويجوز أن يقع أحدهما دون الآخر ، ويجوز أن يقع غير
متتابعين .

ولذلك لما عرف الأشاعرة « العلم » بأنه : [تمييز معنى عند النفس تمييزاً
لا يحتمل النقيض] اعترض على التعريف من جهة القيد القائل [لا يحتمل
النقيض] بأن الجبل الذى رأيت أنه علمت أنه من حجر ، يحتمل أن يقلب ذهباً ؛
إذ هذا الانقلاب داخل فى حدود الإمكان الداتى للجبل ، وداخل فى حدود
قدرة الله ، وإرادة الله لا حجر عليها .

فيكون علمى بأن الجبل من حجر متحتملاً لأن يتحول إلى علم بأنه من
ذهب ، تبعاً لقبول الجبل للتحويل من حجر إلى ذهب .

فيكون التمييز الحاصل فى النفس بالنسبة للجبل محتملاً للنقيض .
وإذن : فإما أن يكون تعريف العلم ، غير جامع لأفراد المعرف ، إن كان
التمييز الحاصل عندى بالنسبة للجبل ، علماً ، رغم أنه محتمل للنقيض .

وإما أن يكون التمييز الحاصل عندى بالنسبة للجبل ليس علماً مع أنه
لا سبيل إلى العلم بالجبل إلا على هذه الصورة ، وبهذا الطريق ، فهو إذن علم .
وقد أجابوا عن هذا الاعتراض بأن [احتمال النقيض] الوارد فى تعريف

العلم ، يحتمل أن يرجع إلى متعلق التمييز ، وهو الجبل في مثالنا ؛ ويكون معنى احتمال الجبل للنقيض احتمال انقلابه إلى ذهب أو فضة مثلاً .

ويمكن أن يرجع إلى الصورة الذهنية الكائنة في نفس العالم .
ويكون معنى احتمال الصورة الذهنية للنقيض ، أن صاحبها أخذها عن غيره تقليداً مثلاً ، والمقلد عرضة لأن يتحول عن فكرته إذا تغير رأيه فيمن قله ، أو أن صاحبها أخذها على غير وجهها الصحيح فكانت غير مطابقة للواقع فكان جاهلاً جهلاً مركباً ، والجاهل جهلاً مركباً عرضة لأن يتحول عن رأيه إذا استبان له خطؤه .

والمأخوذ بالإعتبار في تفسير العلم ، هو الإحتمال بالمعنى الثانى ، لا بالمعنى الأول ، أى أن التمييز الحاصل عند العالم يكون تمييزاً مطابقاً للواقع ، ليخرج الجاهل جهلاً مركباً ، ويكون تمييزاً متمكناً في النفس لا يقبل صاحبه العدول عنه ، لأنه قائم على أسس ودعائم ، ليخرج الشك والظن والتقليد .

فعبارة « لا يحتمل النقيض » احتياط في تعريف العلم لتخليصه مما ليس بعلم كالشك والظن والتقليد والجهل المركب ، لا لسد الباب أمام تحول الكائنات القابلة بحسب إمكانها الذاتى إلى التحول من حال إلى حال تناقضها .

لكن ليس معنى قبول الكائنات للتحول من حال إلى حال تناقضها ، أن أمر الكون فوضى ، وأننا بهذا القول قد ارتدنا إلى ما أنكرناه على « هيوم » ذاكم لأن إرادة الله التى هى سبب كل شئ فى الوجود لإرادة حكيمة ، وقد أجرت الأمور فى الكون على سنن مطرد .

وتخلص من ذلك إلى أن الأشاعرة يرون أن تتابع الأشياء ليس راجعاً إلى شئ فى طبيعة الأشياء ذاتها ، أعنى أنهم ينكرون علاقة السببية المزعوم وجودها بين الأشياء ، وقد ذهبوا إلى هذا رأى قبل أن يوجد المذهب الوضعى

على ظهر الأرض ، رغم أن أصحابه يتشدقون به تشدقاً تخالفاً معه ، آباء اعذرته وأبناء بجدته ، يقول صاحب « نحو فلسفة علمية »^(١)

[وإذن فمعدنا أن قول الفلاسفة العقليين عن تتابع الأحداث إنه « يجب » أن يتم على نحو ما يتم عليه ، قول بغير معنى .

نعم إننا كثيراً ما نجرى حديثنا هذا المجرى ، حتى الحديث العلمى ، فنقول إن الأحجار الملقاة فى الهواء « لا بد » أن تسقط بفعل الجاذبية ، وإن الماء المنساب على سفح الجبل « لا مناص » من إنحداره إلى جوف الوادى ، وإن كل حى يجب أن يموت يوماً .

نقول عبارات كهذه ، لنصف بها ما قد علمتنا الطبيعة إياه من طرائق سيرها ، لكننا إذ نقول كلمات « لا بد » و « لا مناص » و « يجب » وما إليها فإنما نريد معانى مستقاة من الخبرة ، وهى المعانى التى ترتد بالتحليل إلى أطراد الوقوع .

أما إذا أراد بها قائلها أوامر صادرة من أمر وراء الحوادث وخبرتنا بها ، كبداً السببية كما يفرضه العقليون مثلاً فمعدنذ يكون الكلام خلواً من المعنى [ويقول :] إذا كان الأطراد الملحوظ بين ظواهر الطبيعة أمراً مرهوناً بالخبرة وحدها ، دون أن يكون هناك ضرورة عقلية توجب وقوعه هكذا ، وتتم حدوثه على نحو ما يحدث ، فما الذى يبرى الفيلسوف العقل أن يضيف إلى الأمر ما ليس فيه ، فيضيف « ضرورة عقلية » حيث لا ضرورة ، ويضيف « وجوباً » حيث لا وجوب ؟ .

ما الذى يبرىه أن يقول عن ظواهر الطبيعة : إنها « لا بد » أن تقع على

نحو ماهى واقعة ، وأنها « يجب » أن ترتبط على الصورة التى تراها مرتبطة عليها ؟
 إنه إذا رأى « ا » مطردة الوقوع دائماً مع « ب » - كارتفاع الحرارة
 وتمدد الأجسام مثلاً - فلماذا لا يقف عند حدود خبرته فيقول : إن « ا » و
 « ب » مطردتان دائماً^(١) فى الوقوع ، فلا يضيف من عنده « وجوباً » لم يقع له
 فى خبرته تلك بحيث يقول إن « ا » ، لا بد أن تتبعها « ب » ؟ .

لعل ما يفرى الفيلسوف العقلى بهذه الإضافة هو أن يلتقى بزمام الكون
 إلى « عقل يسيره » كيف شاء ؛ لأنه إذ كانت الظاهرتان المطردتان فى تلازم
 الوقوع أسماً واجب الحدوث ، وضرورى الصدق ، كان لا بد لهذا الوجوب
 من موجب ، ولهذا الضرورة من عقل سن لها السنن التى لا مندوحة عن السير
 بمقتضاها . . .

إنه لا إلزام فى الطبيعة ولا وجوب ، إذا كان معنى الوجوب تنفيذ مأمور
 لأمر آمر ، وكل ما فى الأمر اقتتان بين الحوادث بطرد ، أو لا بطرد ،
 فإن اطرد كان فانوما ، وإلا فهو من قبيل المصادفة التى لا يركن إليها فى الحكم
 على الحالات المستقبلية .

(١) كيف أجاز لنفسه أن يفرق بين « الدوام » وبين « الوجوب » قبل الأول
 ورد الثانى ؟ مع أن كلا من « الدوام » و « الوجوب » سواء فى عدم وقوعه
 فى مجال الخبرة الحسية ؛ لأن « دوام الوقوع » يعنى شمول جميع الأزمنة للماضية
 والحاضرة والمستقبلية ، ونطاق هذا الدوام أوسع من نطاق الخبرة الحسية .
 لكنه ركز جهوده حول « الوجوب » لأنه هو الذى يؤدى إلى الاعتراف
 بالسببية التى قد تنجر إلى الاعتراف بسبب عام .

أما الدوام فهو وإن كان خارجاً عن نطاق الخبرة الحسية التى هى كل ما يعترف
 به ، إلا أنه - من حيث إن الدوام لا يستلزم الوجوب - لا يجرى إلى ما يخشاه .
 فالأمر إذن ليس جرياً وراء الحقيقة ، ولكنه جرى وراء الهوى .

وإنما نحن البشر قد رأينا لأنفسنا إرادة^(١) نفعل هذا وذاك فشبهنا فعل الطبيعة بفعلنا ، وجعلنا لها مريداً يريد لها أن تفعل كذا ، ولا تفعل كيت .
لو كان القانون العلمى صادقا بحكم الضرورة المنطقية ، لا بحكم اطراد الوقوع لكان نقيضه مستحيلا استحالة منطقية كذلك ، فهل القانون نقيضه مستحيل من الوجهة المنطقية ؟ كلا ، فنقيض أى قانون طبيعى ممكن عقلا ، وغاية ما فى الأمر أن هذا النقيض لم يحدث ، وفرق بين الحالتين^(٢) .

بينما يقول المذهب الوضعى ذلك الآن وفى القرن العشرين ، إذا بمفكرى الإسلام يقولونه من قبل ذلك بكثير جداً .

[الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا ، وبين ما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات

(١) يبدو من تمام العبارة أن صاحب النص لا يستنكر إلا أن تقيس حال الطبيعة على حالنا ، أما حالنا وما تتضمنه من الاعتراف بأن لنا إرادة ، فليست موضع استنكار منه .

وعند ذاك نسائله : ما وسائل الاعتراف بالإرادة البشرية ، وهى شئ لا يقع فى مجال الخبرة الحسية ، أليس اعترافه بها وهى لاتقع فى مجال الخبرة الحسية خروجاً منه على أصوله ومبادئه ؟ .

لعله قد اضطر إلى الاعتراف بها ليتسنى له القول بأن من يقولون إن هناك سبباً وراء الطبيعة يدبر أموراً ويسير شئونها ، إنما عولوا فقط على مقايسة الطبيعة على البشر ، وليس لهم وراء هذه المقايسة أى دليل يعتمدون عليه ؟

ودعنا نشايره جدلاً فى إن الذين يثبتون سبباً يدبر أمور الطبيعة ويسيرها ، ليس لهم من وسيلة لإثبات هذا السبب إلا هذه المقايسة ؟ فإذا بغض من أمر هذه المقايسة ، إذا كان الاستدلال بتدبير أمور الإنسان ، وتسير شئونه ، على إرادته ، — فيما يدعى صاحب النص — حقاً ؟ وأى فارق فى هذا بين الإنسان والكون ؟ وشئون الكون ادهش وأعجب من شئون الإنسان ؟ فإذا اقتضت أمور الإنسان على صلتها بالمقاييس إلى أمور الكون ، مدبراً يدبرها أفلا تقتضى أمور الكون مدبراً ؟ لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، وليكن أكثر الناس لا يعملون .

(٢) ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر .
مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور .
وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرأ ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات فى الطب والنجوم ، والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا فى نفسه ، غير قابل للقوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرأ إلى جميع المقترنات [(١)] .

لكن لا ينبغى القول بأن الأشاعرة ، والوضعيين يلتقون فى هذا المقام التقاء يحملهم متفقين فيه تمام الاتفاق ...

إن الفرق بينهم فيه ما يزال كبيرا جداً . إن الأشاعرة يتبعون عقولهم ، ويسيروا فى الطريق إلى نهايته ، ثم يجلسون عندها مستريحين .

أما الوضعيون فيقفون فى أثناء الطريق . وبالرغم من أن بقيتها لا تزال أمامهم مفتوحة ، تغريهم بمتابعة السير ، فإنهم يغمضون أعينهم عنها ، وإذا ألحت عليهم عقولهم بالرغبة فى اكتشاف ما مجهولون زجروا فى عصبية زجيرة لا تدرك لها معنى .

فالأشاعرة إذا كانوا ينفون سببية الأشياء بعضها فى بعض ؛ فإنهم لا ينفون السببية العامة .

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي الطبعة الثالثة ، دار المعارف ص ٢٣٧ .
(م ١٣ - التفكير الفلسفى)

فالشيطان المتتابعان لا سببية لأولهما في ثانيهما ، ولكنهما معا يرجعان إلى سبب واحد هو الله سبحانه وتعالى .

وتتابعهما أيضا حدث كوني لا بد له من سبب ، وسببه هو نفس السبب الذي أوجدهما .

هكذا يسير الأشاعرة مع الأشياء جميعها شيئا فشيئا ، إلى أن يردوها جميعا إلى موجد الكل ، وهو الله سبحانه وتعالى .

خطوات منطقية آخذ بعضها بحجز بعض ، ليس بينها منفذ يدخل منه ناقد .

أما الوضعيون فيقولون ليس أول الشيتين المتتابعين سببا في ثانيهما ، ليس السحاب سببا في المطر .

وليست الحرارة سببا في تمدد الحديد .

لأمانع أن نسلم لهم هذا ، ولكن ما سبب المطر ؟ وما سبب تمدد الحديد ؟ يقولون : لا سبب لهما .

وكيف ؟ هنا تجد الجواب زجاجة ، وارجع إلى كتبهم ، واقرأ :

وما سبب السحاب ؟ وما سبب الحرارة ؟ .

يقولون : لا سبب لهما . وكيف ؟ .

الجواب : زجاجة أيضا ، وارجع إلى كتبهم واقرأ .

وما سبب القناع بين السحاب والمطر ، وبين الحرارة وتمدد الحديد ؟ -

يقولون : لا سبب له .

وكيف ؟ .

الجواب : زجاجة أيضا ، وارجع إلى كتبهم واقرأ .

لكن لماذا يتتابع السحاب والمطر مثلاً ؟ أو السخونة وتمدد الحديد ؟ ولا يتتابع السحاب والجفاف ؟ والحرارة وانكماش الحديد ؟ أى لماذا تتتابع أشياء ، ولا تتابع أشياء أخرى ، مادام لا سببية هناك لشيء في شيء ؟ .
الجواب : زجاجة أيضاً وارجع إلى كتبهم واقرأ .

ومن طريف ما جاء فى عبارته الأخيرة قوله [فلماذا لا يقف عقد حدود خبرته فيقول : إن « ا » و « ب » مطردتان دائماً فى الوقوع] .

فمن أين له هذا الدوام ، وهو يعنى التتابع فى الماضى ، والحاضر ، والمستقبل ؟ وهل وقع الماضى البعيد فى حدود خبرته الحسية ؟ وهل وقع المستقبل الذى لم يقع بعد فى حدود خبرته ؟ .

صور من التفكير لو رآها الإنسان فى مقام ، لعدت حلماً غريباً بين الأحلام ، ولكن الوضعية المادية ، وقد تأمرت على القيم الروحية والمعنوية ، قد فسحت صدرها لكل ما يهدمها ، ولو لم يخضع لمنهجها الحسى .
ومن طريف ما جاء فى عبارته الأولى قوله :

[إننا لا نقول : إن أمر الطبيعة فوضى ، وإنما هى النزوات تجمل الرياح المعينة تتبع المطر آناً ولا تتبعه آناً آخر ، مع تشابه الظروف كلها فى الآنين .

بل نقول : إن اطراد التتابع قد جاء العلم به من الملاحظة وحدها ، أى من الخبرة . ولا يسعنا إلا أن نقف بالأمر عند حد الملاحظة لا نعدوها .

وليس فى هذه الملاحظة التى أدركناها رياحاً ومطراً ، ما يدل على « وجوب » بل كل ما فيها اطراد فى الحدوث وقع فعلاً] .

فانظر إلى المشكلة التى يثيرها ا ثم انظر إلى جوابه عنها ا هل تجد بين الاثنين التقاء ؟ هل تجد الجواب يعالج المشكلة ويضع بين يديك حلاً لها تطمئن إليه نفسك ، وتخلص به من بلبلتها وحيرتها ؟ .

ليس أمر الطبيعة فوضى — هكذا يقول — بحيث تستتبع الرياح المعينة المطر حيقاً ، ولا تستتبعه حيقاً آخر ، مع تشابه الظروف كلها في الآنين .
 لا . . . ليس أمر الطبيعة هكذا ، إنه منظم تنظيماً دقيقاً ، ولكن ما سبب تنظيمه ونظامه ؟ ما سبب اطراد التتابع بين ظاهرتين خاصتين ؟ إنه عند ما يصل إلى هذا الحد من البحث ، يكون قد أدركته السأمة والملل ، فيقف حيث هو ، ولذلك يجيب جواباً ، لا ندرى أيتقدم بالمشكلة إلى الأمام ؟ أم يتأخر بها إلى الوراء ؟ ، إنه يقول :
 [إن اطراد التتابع بين الظاهرتين قد جاءنا العلم به من الملاحظة وحدها] .

نعم إن هناك اطرادا بين الظاهرتين ، وأندا قد علمنا به عن طريق الملاحظة وحدها ، كل ذلك حق لا نناكر فيه ، ولكننا نسأل : ماعلة هذا الاطراد ؟ وما سببه ؟ .

فأين هو الجواب ؟ الجواب هو السكوت الحير ، هو الوقوف وعدم الحركة ، هو الصمت وعدم الكلام .

ومن غريب أمر هؤلاء الوضعيين ادعاؤهم أنهم انتقلوا بالفلسفة إلى وضع جديد ، بحيث إنهم إذا عرضوا لمسألة ، انتقلوا بها إلى الواقع المحسوس بحيث يحملون حلها مجسماً بحيث يلمس ويسمع ويبصر ويشم ويذاق ، فأين هو إذن حل مشكلة التتابع بين الحوادث ؟ تسمع جمجمة ولا ترى طحنا .

* * *

ولنترك الوضعيين لنرجع إلى « رسل » .

لقد اتفق الأشاعرة والوضعيون على نفي كون الأول من الشيئين المتتابعين سبباً للثاني ، اتفقوا على ذلك ، رغم ما وراء هذا الاتفاق من خلاف بينهم أوضحناه فيما سبق .

وبيقينية العلم - من حيث هو قواعد وقوانين كلية - متوقفة على صحة نظرية السببية من الجهة التي عارضها الأشاعرة والوضعيون .
فعلى « رسل » أن يدلى بما يصحح هذه النظرية ، من الجهة التي تعرضت - من قبل الأشاعرة والوضعيين - للنقد ، قبل أن يزعم يقينية العلم .
ثم إن سريان الضعف إلى نظرية السببية من الجانب الذى هاجمه الأشاعرة والوضعيون ينجبر بدوره إلى قانون الاطراد القائل :

[الأسباب المتشابهة تنتج في الطبائع المتشابهة نتائج متشابهة] .

لأنه ما لم يثبت عمل الأشياء بعضها في بعض عمل السبب في السبب لا يصبح للقول « بأن الأسباب المتشابهة تنتج في الطبائع المتشابهة نتائج متشابهة » قيمة .

فصحة القانون الثانى متوقفة على صحة القانون الأول .

ثم إنه قد سبق أن نبهنا إلى أن هذين القانونين ، ليسا من العلم التجريبي ، أعنى أن إثباتهما - إن ثبتا - لا يتم بوساطة الملاحظة والتجربة ، فحتى لو سلمنا صحتهما - والفروض أنهما الأساس الذى ينبئ عليه العلم ، بمعنى أنهما القنطرة التى نعبر عليها من شاطئ التجربة الجزئية ، إلى شاطئ القوانين العامة والقواعد الكلية - يصبح العلم مستمدا أساس وجوده من شئ غير العلم ، أى من الفلسفة .

فإذا أخذنا بنظرية « رسل » في الفلسفة ، وهى أنها تنزل عن مرتبة اليقين ، يصبح ما يستمد وجوده منها ، فى مثل مرتبتها على أكثر تقدير .

* * *

الفلسفة : يضع « رسل » الفلسفة فى مرتبة دون مرتبة اليقين . إنه يرى

[أنها وسط بين اللاهوت والعلم ؛ فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم نبليغ فيها بعد علم اليقين]^(١) .

إن « رسل » - لا شك - يتطلف في عبارته حيث يقول [لم نبليغ فيها بعد علم اليقين] فهو لم يغلق أمام الفلسفة باب اليقين ، ولكنه يقصر حكمه على وضعها الراهن فيقول [لم نبليغ بعد] ولا يقول [لن نبليغ فيها قط علم اليقين] .

ورغم أن الفلسفة لم تبليغ بعد - من وجهة نظر « رسل » - علم اليقين ، فلها عنده مهمة ليس من شأن غيرها أن يضطلع بها ، وهو يوضح هذه المهمة قائلاً :

[على أنك واحد بين اللاهوت والعلم منطقة حرة حلالاً للطرفين جميعاً ، فهي معرضة لهجمات الفريقين معاً .

وهذه المنطقة الحرة هي الفلسفة ، فيكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يحجب عنها ، والتي تستثير اهتمام العقول المتأمل ، أكثر مما يستثيرها أي شيء آخر ، أن تكون من القليل الذي لا يستطيع^(٢) العلم أن يحجب عنه . . .

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ص ٤ .

(٢) لا شك أن عبارة [فيكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يحجب عنها . . . أن تكون من القليل الذي لا يستطيع العلم أن يحجب عنه] عبارة ركيكة ، وركتها إما ناشئة من المترجم ، أو من المؤلف .

وصوابها أن يقال : [. . . أن تكون من القليل الذي لا بد للفلسفة أن تعرض لدراسته] بدليل قوله فيما بعد [ومهمة الفلسفة هي دراسة هذه المسائل إن لم نقل إن مهمتها هي الإجابة عنها] .

ومن أمثلة هذه المسائل ما يلي :

أبكون العالم منقسماً إلى عقل ومادة ؟ وإن كان كذلك فما العقل
وما المادة ؟ وهل العقل تابع للمادة ؟ أم أنه ينفرد بقوة خاصة به ؟ أفى الكون
وحدة تربط أجزائه وهدف ينشده ؟ هل يتطور الكون ساعياً نحو غاية
معينة ؟ أحقاً هنالك فى الطبيعة قوانين ؟ أم أننا نؤمن بوجود القوانين فى
الطبيعة إرضاء لرغبتنا الفطرية^(١) فى النظام .

هل للعيش أسلوب شريف ؟ وأسلوب وضيع ؟ أم أن أسلوب العيش
كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب ؟ وإن كان هنالك أسلوب من
العيش شريف ، فما عناصره ؟ وكيف انسا أن نحياه ؟ ألا بد للخير أن يكون
خالداً لكي يكون جديراً عندنا بالتقدير ؟ أم الخير حقيق منا بالسعى وراءه
حتى إن كان الكون صائراً إلى فناء محتوم ؟ هل ثمت ما يجوز تسميته
بالحكمة ؟ أم أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلا حماقة تهذبت ، إلى
الدرجة القصوى من التهذيب ؟

= وربما كان المترجم - وهو الوضعى المتحمس - لم يرضه رأى رسل فى الفلسفة
الميتافيزيكية ، حيث اعترف لها بنسج من أنحاء الوجود ، فطمس هو معالم الأصل
طمساً .

ألا فليطمئن المترجم إلى أن رسل قد اعترف بعجز العلم عن مسائل ، واعترف
لهذه المسائل بوجود ، رغم عجز العلم عنها ، وأسند مهمة هذه المسائل إلى الفلسفة ،
خلافًا لما ذهب إليه المترجم . فى كتابه « نحو فلسفة علمية » من أن ما يعجز العلم
عن حله ، مقضى عليه بأنه هراء ولنو من القول .
غاية ما هنالك أن « رسل » يرى أن الفلسفة لم تصل فى هذه المسائل إلى يقين
ونحن بصدد مناقشة رأيه فى ذلك .

(١) ومن أين لنا هذه الرغبة الفطرية فى النظام ؟ ثم أليس المفطورون على
النظام جزءاً من الطبيعة الكونية ، فيكون فى الطبيعة نظام ؟

تلك أسئلة لا نستطيع الجواب عنها في العامل
ومهمة الفلسفة هي دراسة هذه المسائل : إن لم نقل : إن مهمتها هي
الإجابة عنها ^(١).

لكن هل صحيح ما يقال من أن الفلسفة لم تصل بعد إلى يقين في شيء.
من مسائلها ؟ هل كل ما لدينا من مسائل يقينية هي مسائل علمية مستمدة
من الخبرة الحسية ؟

وكيف ونظرية أن الضدين لا يجتمعان وقدير تفمان نظرية عقلية وليست
حسية ، فهل هي ليست يقينية ؟

وكيف ؟ ونظرية أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، نظرية عقلية.
وليست حسية ، فهل هي ليست يقينية ؟

وكيف ونظرية أن المساوين لشيء واحد متساويان ، نظرية عقلية ،
وليست حسية ، فهل هي ليست يقينية ؟

وكيف ؟ ونظرية القياس الأوسطى القاضية بصدق القضية المتولدة.
من قضيتين صادقتين ، نظرية عقلية ، فهل هي ليست يقينية ؟

وبهذه المناسبة أحب أن أنبه إلى أن الاعتراض على نظرية القياس
الأوسطى ، بأنها دور فاسد ، أراه اعتراضاً تافهاً رغم أنه شغل بال المفكرين.
طويلاً في القديم وفي الحديث على السواء ، ولم يجدوا مخرجاً معه يطمئون إليه .

لقد قام هذا الاعتراض على أساس أن المقدمة الكبرى في القياس متوقعة.
على النتيجة ، باعتبار النتيجة جزئية من جزئياتها .

فالنتيجة متوقعة على القياس المتوقف على كبراه باعتبارها جزءاً مكوناً له ،
فالنتيجة متوقعة على الكبرى .

إذن كبرى القياس متوقعة على النتيجة ، والنتيجة متوقعة على كبرى القياس .

وهذا دور فاسد .

هذا هو الاعتراض وذلك هو أساسه .

لكن إذا عرفنا أن كبرى القياس لا تقوم على أساس استقراء تام للجزئيات الداخلة تحتها ، بل تقوم على أساس استقراء لبعض الجزئيات فقط . ثم بناء على قانونى العلمية والاطراد - على ما أوضحناه آنفاً في بحث يقينية العلم^(١) - ننقل حكم الجزئيات التي أجرينا عليها التجارب إلى جميع الجزئيات ، بحيث يصبح عندنا قانون عام ينطبق عليها جميعها ، وهذا القانون العام هو الذي نضعه كبرى القياس .

عرفنا أنه ليس بلازم أن النتيجة التي نستخرجها من القياس ، تكون واحدة من الجزئيات التي أجرينا عليها التجارب ، واستخرجنا منها القانون العام الذي وضعناه كبرى في القياس .

وإذا لم تكن النتيجة واحدة من الجزئيات التي كانت أساساً لاستنباط الكبرى ، لم تكن الكبرى متوقعة على النتيجة ، وإن كانت النتيجة متوقعة على الكبرى ، فلا يكون هناك دور لأن الدور هو توقف الطرفين كل منهما على الآخر من الجهة التي توقف منها عليه ؟ والتوقف في هذه الحال هو توقف من جانب واحد ، لأن النتيجة هي للتوقفة على الكبرى ، أما الكبرى فليست متوقعة على النتيجة .

بل إنى أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول : إن الجزئية التي فحصناها أولاً ، وجعلناها أساساً لاستنباط الكبرى - بمقتضى قانونى العلمية والاطراد - ليس لأحد أن يدعى أن الكبرى متوقعة عليها بشخصها ، حيث إن جزئية غيرها يمكن أن تسد مسدها ، فالكبرى متوقعة على نوع هذه الجزئية لا على شخصها .

(١) انظر ما سبق ص ١٩٧ .

فلو فرض وأنا استخرجنا هذه الجزئية ذاتها من القياس - أعنى الجزئية التي أجرينا عليها التجربة ثم اتخذناها أساسا لاستنباط القانون العام بمقتضى قانونى العلية والاطراد ، ثم جعلنا هذا القانون العام ، كبرى فى القياس - بعد أن تناسينا^(١) لأى سبب من الأسباب أننا عرفناها معرفة سابقة من التجربة ، فإن هذه الجزئية تكون متوقفة على الكبرى ، وتكون الكبرى متوقفة على نوعها ، لاعلى شخصها ، فتكون الجهة منفكة ، فلا يتحقق الدور .

هذا كله لوجاريته على أن الطريق التي نحصل منها على الكبرى محصورة فى الاستقراء ، وهذا - عنداً لتحقيق - غير مسلم ؛ لأن الكبرى قد تثبت بطريق غير طريق الاستقراء ، فمثلا قولنا : كل إنسان متعجب .

لا تحتاج فى ثبوتها إلى القيام بعملية استقراء ، وإنما يمكن أن نحلل معنى الإنسان لعرف أنه متعجب ، فمن المسلم به أن التعقل عنصر أساسى فى مفهوم الإنسان ، سواء كان كل مفهوم الانسان أنه عقل ، والمادة ثوب يخلعه كما يذهب إلى ذلك فريق ، أو كان مفهومه أنه عقل وجسم ، كما يذهب إلى ذلك فريق آخر . وأيا ما كان الأمر فالعقل الداخلى فى مفهوم الإنسان جزءاً أو كلا ، عقل قاصر ليس فى وسعه أن يحيط بكل أسرار الكون ، ومن هنا ينشأ تعجبه ؛ لأن معنى التعجب هو الدهشة والاستغراب حينما يصادف المرء مالا يستطيع أن ينفذ إلى اكتناه سره .

وبهذا التحليل نصل إلى التصديق بقضية أن الإنسان متعجب ، دون أن نحتاج إلى استقراء حتى نهب صارخين فى وجه نظرية القياس قائلين : إن الكبرى عرفت بواسطة الاستقراء ، فهى متوقفة على العلم بالجزئيات الداخلة تحتها والنتيجة - وهى جزئية من جزئيات الكبرى - متوقفة على الكبرى ،

(١) وإنما اشترطت النسيان أو التناسى ؛ لأننا إذا لم ننس أو تناس علمنا بهذه الجزئية من طريق التجربة ، لم يكن لاكتسابها من القياس داع ؛ لأن طلب علم المعلوم من طريق مبنى على الطريق الأول ، ليس من شأن العلماء .

فَيَكُونُ الْكِبْرَى مَتَوَقَّفَةٌ — عَلَى النَتِيجَةِ — وَالنَتِيجَةُ مَتَوَقَّفَةٌ عَلَى الْكِبْرَى ،
وَهَذَا دَوْرٌ ظَاهِرٌ الْفَسَادِ .

* * *

أَلَيْسَ ذَلِكَ التَّحْقِيقُ الْمُنْطَقِيُّ بِالْمُحَادِدِ الْيَقِينِ ؟ أَمْ لَيْسَ هُوَ فِلْسَفَةٌ ؟ .
نَعَمْ إِنْ حَدِيثًا دَارَ حَوْلَ كَوْنِ الْمُنْطَقِ فِلْسَفَةً ، أَوْ مَدْخُلًا إِلَى الْفِلْسَفَةِ ،
وَلَكِنْ إِذَا جَازَ أَنْ يَفْازَعَ فِي هَذَا مَنَازِعَ ، فَلَنْ يَكُونَ وَضْعِيًّا ؛ لِأَنَّ الْوَضْعِيَّيْنَ
رَدُّوهُمَا إِلَى الْفِلْسَفَةِ وَرَدُّوهُمَا إِلَى الْمُنْطَقِ .

وَمِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى فَإِنَّمَا فِي الْإِصْطِلَاحِ الَّذِي جَرَى عَلَيْهِ « رَسْل »
و « مَدْكُور » فِي تَعْدَادِ مَشْكَلَاتِ وَأَمْهَاتِ مَسَائِلِ الْفِلْسَفَةِ ^(١) ، قَدْ قَابَلْنَا
بَيْنَ شَيْئَيْنِ اثْنَيْنِ فَقَطْ . اعْتَبَرْنَاهُمَا شَامِلَيْنِ لِكُلِّ جَوَانِبِ الْمَعْرِفَةِ : هُمَا :
الْفِلْسَفَةُ وَالْعِلْمُ .

فَالْعِلْمُ يَدْخُلُ فِي مَجَالِ الْخَبْرَةِ الْحَسِيَّةِ .
وَالْفِلْسَفَةُ تَتَنَاولُ كُلَّ مَا يَخْرُجُ عَنْ هَذَا الْمَجَالِ .
وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ يَكُونُ الْمُنْطَقُ وَالْأَخْلَاقُ فِلْسَفَةً .

* * *

وَهَلْ نَظَرِيَّةُ السَّبَبِيَّةِ الْقَاضِيَةُ بِأَنَّ الشَّيْءَ الْخَادِثَ لَا يَدُلُّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ
وَأَنَّ السَّبَبَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ دُونَ السَّبَبِ فِي الْكَمَالِ ، لَيْسَتْ يَقِينِيَّةً ؟
أَمْ لَيْسَتْ فِلْسَفَةً ؟ .

نَعَمْ إِنْ السَّبَبِيَّةُ قَدْ تَعَرَّضَتْ لِهَاجَاتِ الْوَضْعِيِّينَ وَهَاجَاتِ أَمْثَالِهِمْ . وَلَكِنْ
الْمُجُودُ لِلزَّيْفِ لَا يَحْتَاجُ نَوْرَ الْحَقِّ ، وَإِنْ هُجُومُهُمْ لِيَحْمِلَ فِي طَيْهِ زَيْفُهُ
وَتَحَاذِلُهُ . أَلَيْسُوا يَقُولُونَ : لَا نَدْرِي إِنْ كَانَ الْعَالَمُ حَادِثًا ، أَوْ قَدِيمًا ،
وَلَا نَدْرِي إِنْ كَانَ لَهُ سَبَبٌ ، أَوْ لَيْسَ لَهُ سَبَبٌ ، لِأَنَّ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ لَا يَقَعُ

(١) رَاجِعْ هَذِهِ الْمَشْكَلَاتِ فِيمَا سَبَقَ ص ٢٠ ، ٢١

في مجال الخبرة الحسية التي هي كل ما يصدقون به . ولا يجرؤون على التصريح بأن الممكن أو الحادث ، مستغن عن الواجب والمحدث . إنهم يعرفون أن النتيجة الفعلية لموقف الشك الذي يقفونه من موجد الكون ، ولموقف الإنكار ، سواء ، وهي عدم الاعتراف به وعدم التقيد قبله بواجبات والتزامات ، ولكن الشك موقف ألين عريكة من الإنكار ؛ لذلك فضلوا أن يتخذوه شعاراً لم حتى لا يدمنوا بأنهم يقفون موقفاً يجابهون فيه الحق الصريح بالمسكارة والإنكار .

إنهم يقولون : إن العالم من حيث قدمه أو حدوثه ، ومن حيث حاجته إلى سبب ، أو عدم حاجته إليه ، خارج عن حدود الخبرة الحسية ، وإذن فلا سبيل إلى علمه من هذه الفاحية ، وإن الفلسفة الميتافيزيكية لتتورط حين تعرض لمثل هذه المباحث .

هكذا تقول الفلسفة الوضعية ، لكن إذا عرض العلم لنفس هذه المباحث وانتهى فيها إلى غير ما تقول الفلسفة الميتافيزيكية رضيت عنه الفلسفة الوضعية ، فكانت الفلسفة الوضعية لا تهتم بالمهاج ، وإنما تهتم للنتائج . وكأن هناك نتائج خاصة هي حريصة عليها ، ولذلك فهي تقبلها دون رعاية لقيمة الطريق التي تأدت إليها ، وترفض ما عداها دون رعاية أيضاً لقيمة الطريق التي تأدت إليها . إرجع إلى النص الذي اقتبسناه سابقاً^(١) واستمع إلى الفلسفة الوضعية تحكي عن العلم ، وهو يتحدث عن الكون ككل ، حكاية رضى وإعجاب ، بينما هي تحكي عن الفلسفة الميتافيزيكية حديثها عن الكون ، ككل ، حكاية سخط وامتناع ، هذا لأن العلم - وإن كان في هذا المقام يخطب خطب عشواء - يقول عن العالم ، ما يرضى النزعة المادية الوضعية ، بينما تقول عنه الفلسفة الميتافيزيكية ما لا يرضى نزعتها .

فليست المسألة إذن مسألة الحكم على الكون ككل ، أو عدم الحكم عايه ككل ، ولكنها عصبية للهوى وجود على الزيف . إن حكاية العلم لنشأة الكون ، كما وردت في النص المشار إليه آنفاً ، حكاية أولى بها أن تدرج في عداد القصص الخيالية ، لا في عداد المعرفة الإنسانية ؛ لأن أحدا لم ير بداية الكون كما يحكيها النص ، ولا شاهد ديبب الحركة فيه ، في الماضي البعيد ، كذلك لم ينفذ أحد بنظره إلى المستقبل ليرى هذه الدورات الكونية التي لم تحدث بعد ، ولكنها سوف تحدث .

ألا إنه تخمين ، إن نسب إلى العلم ، قبلته الفلسفة الوضعية كأنه حقيقة من الحقائق الثابتة المؤكدة ، وإن نسب ما هو أوثق منه إلى الفلسفة الميتافيزيقية ، كان خرافة ولغوياً .

وهل لو اجتراً أحد وسأل عن سبب اتخاذ وقت خاص تبدأ فيه حركة العناصر الكونية - كما يقول النص المشار إليه - وامتزاجها ، دون ما قبله من أوقات ، وما بعده من أوقات ، فجاذا يجيبون ؟
أجيبون بأن الأسباب التي نشأ عنها الامتزاج والحركة ، قد تمت واكتملت في هذا الوقت .

لأنهم إن أجابوا بذلك توجه إليهم السؤال التالي :

هل تعترفون بالأسباب والسببية ؟

فإن أجابوا بـ « نعم » ناقضوا أنفسهم ، وإن أجابوا بـ « لا » بقي السؤال قائماً ، وهو لماذا كان هذا الوقت الخاص ، دون ما قبله وما بعده ، هو بداية ظهور الحركة ، والامتزاج ، حيث لم يكن هنالك أسباب تحركت في الأمر واقتضت ما وقع ؟

ألا أيها الوضعيون أعيرونا عقولكم لفهم بها الأمور كما تفهمون ؟ فإن عقولنا تأبى علينا أن نفهمها كما تفهمون ، وما إلى العناد قصدنا ، ولكن قصدنا فقط أن تفهمونا كيف تسير العربى بدون حصان ؟ وكيف يسير القطار بدون بخار ؟ وكيف تضىء الأسلاك بغير كهرباء ؟ وكيف تصير المادة الميتة هذه الشجرة الخضراء ، النامية المورقة ، المثمرة ؟ وهذا الحيوان الحساس المتحرك ؟ وهذا الإنسان العاقل المدرك ؟ بدون سبب ؟
ربما يقولون : التطور ! هو مصدر كل ما ترى .

وما التطور ؟ أليس هو الانتقال من حالة إلى حالة ؟ كانتقال المادة من حال الجمود والموت ، إلى حال الحياة والحركة ؟ إن التطور هو نفسه الحدث الكونى المسئول عنه فكيف يكون هو الجواب ؟
يقول « بول كليرانس ابرسولد »^(١) .

[وبرغم أن العلوم تستطيع أن تقدم لنا نظريات قيمة عن السديم ، ومولدات المجرات ، والنجوم ، والذرات وغيرها من العوالم الأخرى ، فإنها لا تستطيع أن تبين لنا مصدر المادة ، والطاقة التى استخدمت فى بدء هذا الكون ، أو لماذا اتخذ الكون صورته الحالية ، ونظامه الحالى ؟
والحق أن التفكير المستقيم والاستدلال السليم يفرضان على عقولنا فكرة وجود الله]^(٢) .

(١) أستاذ الطبيعة الحيوية ، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا ، مدير قسم النظائر والطاقة الذرية فى معامل « أولك ريدج » عضو جمعية « الأبحاث النووية والطبيعة النووية » .

(٢) كتاب الله يتجلى فى عصر العلم ص ٣٩ . قارن أيها القارئ بين رأى العلم الذى يرويه هذا العالم ، وبين رأى العلم الذى يحكيه صاحب « نحو فلسفة علمية » ص ٧٣ ، ص ٢٠٤ .

ويقول « ايرفنج وليام »^(١) .

[فعمل الفلك مثلاً ، يشير إلى أن لهذا الكون بداية قديمة ، وأن الكون يسير إلى نهاية محتومة .

وليس مما يتفق مع العلم أن نعتقد بأن هذا الكون أزلى ليس له بداية أو أبدى ، ليس له نهاية .

فهو قائم على أساس التغير ، وفي هذا الرأي يلتقي الدين والعلم^(٢) .
أليس في هذه الحجج والبراهين - ونظائرها كثير جداً - ما يكفي لأن يقدم مادة فلسفية يقينية ، لو ا طرح الشك المصطنع ، والعناد المتكلف ؟
ثم إن كثيراً من المشكلات الفلسفية الأخرى ينظر بمثل هذه الدرجة من اليقين ، على أن بعض المشاكل الفلسفية ، إن لم تنظر بالحلول اليقينية ، فلماذا لا نقنع فيها بحلول راجحة ؟ وهل من الإنصاف إذا رجح رأى رأياً في مشكلة من المشكلات أن ننبذ الرأيين معاً ، وأن نقف منهما موقفاً سواء ؟ كيف ، والأرجحية خطوة إلى الأمام ، خطوة نحو الحق ، والمرجوحية خطوة إلى الراء ، خطوة نحو الباطل ؟ فكيف نسوى بينهما ؟ .

يقول « رسل » في كتابه « مشاكل الفلسفة » :

« فالنقد المقصود ليس باختصار ما يصمم على الرفض دون مبرر ، بل هو ما يبحث في كل معرفة ظاهرية على أساس مميزاتها ، ويحتفظ بكل ما يزال يبدو أنه معرفة ، بعد أن يتم هذا البحث .

(١) أستاذ العلوم الطبيعية ، حاصل على دكتوراه الدولة من جامعة ابوي - إحصائى الحياة البرية في الولايات المتحدة ، أستاذ العلوم الطبيعية في جامعة ميشيجان منذ سنة ١٩٤٥ - إحصائى في وراثية النباتات ، ودراسة شكايها الظاهري .

(٢) كتاب « الله يتجلى في عصر العلم » ص ٥٥٥ قارن بين ما هنا . وبين التوافق الذى يرويه صاحب « نحو فلسفة علمية » انظر ما سبق ص ٧٣ ، ٢٠٤ .

أما أنَّ خَطَرَ الوقوع في الخطأ يبقى بعد ذلك ، فهذا ما يجب أن نسلم به
ما دام الإنسان غير معصوم .

وللفلسفة أن تدعى بحق أنها تقلل من خطر الوقوع في الخطأ ، وأنها
في بعض الحالات تجعل هذا الخطر من القلة ، بحيث يمكن التفاضل عنه عملياً .
وليس في الإمكان أن نفعل أكثر من ذلك في عالم لا بد أن تحدث فيه
الأخطاء .^(١)

ألا فليسمع أولئك الذين يتمسحون بأذيال « رسل » ويتخذون منه قدوة
وإماماً ، بشرقون إن شرق ، وغربون إن غرب ، فليعلموا أن الفلسفة
اللييتافيزيكية حقيقة واقعة ، وآراؤها من القوة بحيث لا يدخل إليها الضعف
إلا من ناحية أن الإنسان نفسه ضعيف وقواه محدودة ، لا من ناحية أن مشكلات
اللييتافيزيكي فارغة وغير ذات معنى كما يزعم الزاعمون .

* * *

على أنى لا أستطيع أن أتفاضل عن هذه المشكلة التي أشرت إليها في التعليق
على عبارة « رسل » السابقة ، تلك المشكلة التي تكاد تقوض أركان الفلسفة ،
وتنحو أثرها من الوجود ، وذلك عن طريق الطعن في العقل والحواس
— وسيلتنا إلى العلم والفلسفة معاً — من جهة قدرتها على إيصالنا إلى حقيقة واقعية .

فهل العقل والحواس في وسعهما — إذا استعملتا استعمالاً صحيحاً ، وحكما
في أسرها ، حكماً جازماً — أن يقدمنا لنا صورة صحيحة عن الواقع ؟ أم شأنهما
معنا شأن الخالم ، يدرك أموراً إدراكاً قوياً ، ويؤمن بوجود ما يدرك ،

(١) ص ١٢٩ من ترجمة الأستاذين « محمد عماد الدين بن إسماعيل »
و « عطية محمود هنا » .

ثم يستيقظ من نومه ، فيجسم هو نفسه ، على ما أدرك من قبل وآمن بوجوده ، بأنه لم يكن سوى خداع ؟ .

فهل لا يمكن أن تكون حياة اليقظة ليست سوى حلم طويل من نوع مختلف - من جهة العمق والسطحية - عما نسميه أحلام النوم والنعاس ؟ .

يقول « رسل » :

[لقد ظهر أننا إذا أخذنا أى شيء عادى من الأنواع المفروض أننا نعرفها بواسطة الحس - كالمائدة - فإن ما تقدمه لنا حواسنا مباشرة ، ليس حقيقة الشيء باعتبار أنه مستقل عنا ، ولكنها تقدم حقيقة بعض موضوعات الحس التى تعتمد فيها يظهر لنا على العلاقات بيننا وبين الشيء . وعلى ذلك فإننا ونشعر به مباشرة هو مجرد « ظاهر » نعتقد أنه علامة للحقيقة وراءه .

ولكن إذا لم تكن الحقيقة هى ما يظهر ، فهل لدينا أى وسيلة لمعرفة ما إذا كانت توجد حقيقة بالمرّة ؟ أو إذا كانت المائدة توجد ، فهل لدينا أى وسيلة لاكتشاف ما هى ؟ .

مثل هذه الأسئلة تبعث على الحيرة ، ومن الصعب أن نعرف أنه حتى أغرب الفروض قد تكون غير صحيحة .

وعلى هذا فمائدتنا المألوفة التى لم تثر فينا إلا أقل الأفكار ، حتى الآن أصبحت مشكلة تملؤها الاحتمالات المثيرة للدهشة .

والشيء الوحيد الذى نعرفه عنها ، هى أنها ليست ما يظهر لنا .

وفيا عدا هذه النتيجة المتواضعة ، لدينا حتى الآن حرية تامة للتخمين :

فليبتز يخبرنا بأنها مجموعة من الأرواح .

وباركلى يخبرنا بأنها فكرة فى عقل الله .

والعلم الوقور — ونادراً ما يكون أقل غرابة — يخبرنا أنها مجموعة عظيمة من الشحنات الكهربائية ، في حركة عنيفة .
ومن بين هذه الاحتمالات المثيرة للدهشة يقترح الشك أنه ربما لا توجد مائدة بالمرّة ^(١) .

لقد لمبت فكرة الكون بعقول بعض الفلاسفة ، فجوزوا أن تكون الحياة حلماً طويلاً ، واعتبروا ما نسميه حقائق يقينية ، حقائق نسبية ، أى بالنسبة لما زدنا به في هذه الحياة من آلات إدراك ؛ كما أن ما نراه في النوم يكون حقاً بالنسبة لحالة النوم ، فإذا ما استيقظنا تغير حكمنا السابق ، واستبدلنا به حكماً غيره ، فن الحائر كذلك أنه لو تغير وضعنا عما هو عليه في هذه الحياة ، أن نغير رأينا فيما نسميه في هذه الحياة حقائق ، ونراه من خلال الوضع الجديد أوهاماً وخيالات .

يقول « رسل » [وبمعنى من المعانى ، يجب أن نسلّم بأننا لا نستطيع أبداً ، أن نبرهن على وجود أشياء غير ذاتنا وإدراكاتنا .
ولا ينتج أى خطأ منطقي من افتراض أن العالم يتكون من ذاتى وإفكارى وشعورى وإحساسى ، وأن كل ما عداه مجرد خيال . .
وليس هناك استحالة منطقية في افتراض أن الحياة بأجمعها حلم نبدع فيه بأنفسنا جميع الأشياء التى تتمثل أمامنا ^(١) .

وما دام هذا الاحتمال قائماً ، فلا سبيل إلى اعتبار معلوماتنا حقائق مطلقة ، فهى لا تزيد عن أن تكون حقائق نسبية .

لقد عرض « ديكارت » لهذه المشكلة ، ولم يجد لها حلاً سوى اللجوء إلى الثقة فى الله ، الذى اعتقد فيه أنه لا يمتحننا آلات خادعة ومضللة .

(١) المصدر السابق ص ١٦ ، ١٧ . وانظر مايقوله « رسل » عن العلم هذه

نعم إنها يمكن أن تخطيء ، لكن خطؤها يمكن تداركه .

وهاك نص ديكارت في هذا الشأن :

[كل ما تلقينته حتى اليوم ، وآمنت بأنه أصدق الأشياء ، وأوثقها ، قد اكتسبته من الحواس ، أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة . ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة .

لكن قد يقال : انن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشياء صغيرة جداً ، وبعيدة جداً عن متناولنا ، فقد نقع على أشياء كثيرة أخرى ، لا نستطيع أن نشك فيها شكاً يقبله العقل ، وإن كنا نعرفها بطريق الحواس . مثال ذلك أنى ههنا جالس قرب النار ، لابس عباءة المنزل ، وهذه الورقة بين يدي ، وأشياء أخرى من هذا القبيل .

وكيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين ، يداي ، وهذا الجسم جسماً ، اللهم إلا إذا أصبحت مثيلاً لبعض الخبوليين الذين اختلت أدمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء ، الصاعدة من المرة ، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك ، في حين أنهم فقراء جداً ، وأنهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والأرجوان ، في حين أنهم في غاية العرى ، أو يتخيلون أنهم جرار ، وأن لهم أجساماً من زجاج .

ألا أنهم مجانين ، ولن أكون أنا أقل منهم إسرافاً وخبلاً إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم .

لكن ينبغي علىّ هنا أن أعتبر أنى إنسان ، وأن من عادتي لذلك

أن أنام ، وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها هؤلاء المحبولون في يقظتهم ، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون .

كم من مرة وقع لي أن أرى في المنام أنى في هذا المكان ، وأنى لابس ثيابى ، وأنى قرب النار ، مع أنى أكون في سريرى متجهداً من ثيابى .

يبدو لي الآن أنى لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين ناظتين ، وأن هذا الرأس الذى أحمله ليس ناعساً ، وأنى إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى .

إن ما يقع فى النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتميزاً ، ولكن عند ما أطيل التفكير فى الأمر ، أتذكر أنى كثيراً ما اتخذت فى النوم بأشياء هذه الرؤى ، وعند ما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية ، نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تميزاً دقيقاً ، فيساورنى الدهول ، وإن دهولى لعظيم ، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعى بأنى نائم .

وإذن فلنفرض الآن أننا نائمون وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين ، وما شابه ذلك ، إن هى إلا رؤى كاذبة . ولنذهب إلى أنه لم تكن أيدينا ولا أجسامنا بأكلها ، على نحو ما نراها ، لكن لابد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التى تتمثل لنسا فى النوم ، كلوحات وصور ، لا استطاع تكوينها إلا على غرار شيء واقعى وحقيقى .

وإذن فهذه الأشياء العامة على الأقل — كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكله — ليست أشياء متخيلة بل هى واقعية وموجودة .

فالحقيقة أن المصورين ، وإن كانوا يبدلون ما أتوا من مهارة في تمثيل
بنات البحر ، والطيوس الآدمية ، في أشكال ، هي غاية في الغرابة ، والبعده
عن اللأوف ، لا يستطيعون مع هذا أن يصفوا عليها أشكالاً وطبائع جديدة
كل الجدة ، ولكنهم إنما يصنعون مزيجاً من أعضاء حيوانات مختلفة ،
أو إن تيسر لهم من شطط الخيال ما يحملهم على أن يبتدعوا شيئاً يبلغ من
جدته أن أحداً لم يرقط له مثيلاً ، ويكون عملهم لذلك شيئاً مختلفاً أصلاً ،
وزائفاً إطلاقاً ، فلا بد على الأقل من أن تكون الألوان التي يؤلفونها
منها حقيقية .

ويمكن أن يقال ، قياساً على السبب المتقدم : إنه لو صح أن هذه الأشياء
العامة — أعني الجسم والعينين والرأس واليدين وما شابه ذلك — يمكن
أن تكون خيالية ؛ فإنه لا مناص مع ذلك من الإقرار بأن هنالك على الأقل
أشياء أخرى أبسط وأشمل منها ، هي حقيقية وموجودة ، ومن امتزاجها على
نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية ، يتكون كل ما يقوم في فكرنا من
صور الأشياء ، سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية ، أو مختلفة ووهية .
ومع ذلك فإن معتقداً قد رسخ في ذهنه منذ زمن طويل ، وهو أن هنالك
إلهاً قادراً على كل شيء ، وهو صانع وخالق على نحو ما أنا موجود .

فما يدريني لعله قضى بأن لا يكون هنالك أرض ولا سماء ، ولا جسم ممتد ،
ولا شكل ولا مقدار ولا مكان ، ودبر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء جميعاً ،
وأن تبدولي موجودة على نحو ما أراها !

بل لما كنت أرى أحياناً أن غيري يغلطون في الأمور التي يحسبون أنهم
أعلم الناس بها ، فما يدريني لعله قد قدر ، أن أغلط أنا أيضاً ، كلما جمعت اثنين
وثلاثة ، أو أحصيت أضلاع مربع ، أو أطلقت حكماً على شيء أسهل من ذلك ،
لو أمكن أن تتصور شيئاً أسهل منه .

ولكن لعل الله لم يشأ إضلالى على هذا النحو ؛ لأنه سبحانه كريم
رحيم^(١)

ومن قبل « ديكارت » عرض الغزالي لنفس المشكلة ، وتخلص منها
بنفس الحل الذى ربما يكون « ديكارت » قد عرفه عن طريق الغزالي وهالك
نص الغزالي فى هذا الشأن ، قال :

[فانهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بقسليم الأمان فى
المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ، وأقوى الحواس حاسة البصر ، وهى تنظر
إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، ونحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة
بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بفتة ، بل على التدرج ذرة
ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ؟

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية
تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار ؟
هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيما حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم
العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعتة .

قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك
بالمحسوسات ؟ وقد كنت واثقاً بى ، فجاء حاكم العقل فكذبى ، ولولا حاكم
العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا
تبجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تبجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ،
وعدم تبجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت أشكالها بالنام وقالت :

(١) التأملات ص ٤٥ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

أما تراك تعتقد في النوم أمورا ، وتنخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا . ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل . بوطائل ، فيم تأمن أن يكون جميع ماتعتقده في يقظتك بحس أو عقل ، هو بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ماتوهت خيالات لا حاصل لها .

فلما خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجًا فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة ، لم يمكن تركيب الدليل .

فأعضل الداء ودام قريبا من شهرين . أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والقال .

وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن و يقين ، ولم يكن ذلك بنصب دليل ولا ترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة^(١)

ولعله لا بأس عند « الغزالي » و « ديكرت » أن يتورطا في الدور ، حيث إنهما يثبتان وجود الله بالعقل ، ثم في الوقت ذاته يقرران أن العقل ثقة لأنه منحة من الله .

وإذن فالثقة بالعقل متوقفة على إثبات وجود الله ، وإثبات وجود الله متوقف على أن يكون العقل الذي يثبته ثقة .

(١) النقد من الضلال .

ولكن ذلك لا بأس به عندهما ؛ لأنه مادام الإنسان مخلوقاً فلا بد أن يكون محدوداً في قواه وملكانه ، لا بد أن يكون محدود في سمعه وبصره وما إليهما ، ولا بد أن يكون محدوداً في عقله وتفكيره .
والحدود فواصل بين ماهو ممكن بالنسبة للحدود ، وما ليس ممكناً بالنسبة له .

وهذا يعنى أن الإنسان عاجز عن أن يحل المشكلات التي تقع في النطاق الخارج عن حدوده ، وما لم تساعده قواه على حله يظل مشكلاً بالنسبة له ، ويظهر هو واقفاً أمامه وقفة العاجز المتحيز .
وهذا ماهو حاصل فعلاً بالنسبة لعقله وحواسه ؛ فإنها بحاجة إلى من يزكيها ويشهد لها بأنها قادرة على إدراك الحقيقة .

وهذه التزكية لاتصدر إلا من شيء خارج عنها ، فإن لم تظهر بهذه التزكية ظلت موضعاً للشك من حيث قدرتها على كشف الحقيقة .
والمشكلة قائمة في طريق كل باحث ليس في وسع أحد أن يزعم أنها ليست في طريقه ، إنما الذي في وسعه أن يفعله أن يتقاضى عنها ، ليستطيع أن يقيم بناء فلسفياً ، وإذن فالإنسان بين أمرين لاثالث لهما :
إما أن يلجأ كما لجأ الفزالي وديكارت إلى الإيمان بوجود الله والثقة في رحمته يستمد منهما الثقة في عقلنا وحواسنا ليتخذ منهما أدوات يعتمد عليها في كشف الحقيقة .

وعلى هذا الفرض يصبح العلم بحاجة إلى الفلسفة الميتافيزيكية يستمد منها صلاحيته الوجود من ناحيتين اثنتين :

أولهما . أن الملاحظة والتجربة اللتين هما طريق العلم ، إنما يستمدان الثقة في قدرتهما على إدراك الحقيقة من الإيمان بوجود الله ، والإيمان في رحمته وكرمه ، كما انتهى إلى ذلك ديكارت والفزالي :

وثانيتها : أن الانتقال من الحكم الجزئى إلى القاعدة الكلية والقوانين العامة ، متوقف على قانونى العلية والإطراد ، وهما من قبيل الميتافيزيكا ، لا من قبيل العلم وقد أوضحنا ذلك آنفا .

وإما أن تظل أفكاره معلقة لا يدرى أحلم هى أم حقيقة ، حتى يبت فى القضية التى ليس فى إمكانه أن يبت فيها ، وهى : هل نعيش فى حلم ؟ أم فى يقظة ؟

* * *

هكذا يرغب العلم على أن يتخذ من الفلسفة الميتافيزيكية عوناً له .
وهكذا ترغب الفلسفة على أن تتخذ أساسها من الإيمان بوجود الله .
هكذا وإلا فلا سبيل إلى علم الإنسان بشيء وراء [ذاته ، وأفكاره وشعوره وإحساسه] .

أما العالم الخارجى ، فليس هنالك استحالة منطقية فى أن يكون حلماً طويلاً . كما صرح « رسل » فيما سبق .
وهذا مظهر من مظاهر الكبرياء الإلهية ، فإما أن يدعى الإنسان لها ، وإما أن يقذف بنفسه فى متاهة لا يدرى كيف يخرج منها .

تباركت يا ذا العزة والجلال !

وتعاليت يا ذا العظمة والكبرياء !

خلقت الإنسان وعرفته الطريق إليك ، فتشكها ، وعرفته الهدى والرشاد ، فأبى إلا الغواية والضلال ، فكشفت له عن ضالة شأنه ، وهوان قدره ، فإن رجع إليك قبلته برحمتك ، وإن تمادى فى طيشه وحماقته عاملته بعدلك .
اللهم إني أبرأ من حولى وقوتى إلى حولك وقوتك ، وأعوذ بك منك ؛ فإنه لا منجى منك إلا إليك .

* * *

اللاهوت : يقول « رسل » عن اللاهوت في عرض حديثه عن الفلسفة .
 [لكنها - أى الفلسفة - كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل أكثر مما
 تستند إلى الإرغام ، سواء كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد ، أو قوة
 الوحي ^(١)] وهذا يعنى أن اللاهوت سبيله الإرغام ، وأنه لا يسلك مسلك
 الإقناع العقلى .

ويقول أيضاً [على أن الإجابات التى أجاب بهارجال اللاهوت فيما مضى ،
 عن تلك المسائل - يعنى المشكلات التى عجز العلم عن حلها - والتى كانت تبعث
 الرضا فى النفوس لم تعد تقنعنا كما أقنعت أسلافنا] ^(٢)

وهذا يعنى - من وجهة نظر رسل - أن أهل زماننا لما خلصوا أنفسهم
 من ربة التقليد ، نتيجة للتقدم العلمى الذى كشف أمامهم آفاقاً جديدة من
 المعرفة ، لم تعد تقنعهم الإجابات التى يتقدم بها رجال الدين كحلول للمشكلات
 التى تنحى العلم عن حلها ، كما كانت تقنع أسلافهم ؛ لأنها - فيما يعنى
 « رسل » - لا ترضى العقل .

ولقد قرأت رأياً - لست أدري لمن - يزعم صاحبه أن الدين يتحمل
 مسئولية التأخر والرجعية اللذين عانت الإنسانية من ويلاتهما الشيء الكثير .

* * *

أما أن الدين يأتى عن طريق الوحي ، فذلك صحيح ، وأما أنه يقوم على
 الإرغام بقوة الوحي ، فذلك غير صحيح ؟ إنه إنما يقوم على الإرغام بقوة
 العقل ، إن صح هذا التعبير .

(١) تاريخ الفلسفة المغربية ص ٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤ .

فالدين له جانبان :

جانب صدور .

وجانب قبول .

أما جانب الصدور فهو الوحي ؛ لأن الأديان صادرة عن الله إلى عباده يحملها الوحي عنه إليهم ، وليس لهذا الجانب إلا مهمة التوصيل .
أما جانب القبول فهو العقل ؛ إذ الناس مطالبون من الدين نفسه بأن يعرضوا مبادئه على عقولهم ؛ لأن في ذلك :

أولا : ضمانا لتمييز الأديان الزائفة ، من الأديان الصحيحة ، والأديان الصحيحة حريصة على أن لا تزاحم الأديان الزائفة ، ولا وسيلة لهذا التمييز إلا نظر العقل .

ثانيا : تحقيقا للعدالة الإلهية . التي على أساسها يقع التكليف ، فإنه إذا انكشف لعقل الإنسان صدق الدعوة التي يُدعى إليها ، ثم لم يتبعها ، مع عدم الموانع ، تحمل مسئولية المخالفة ، وكان عقابه عدلا لا يشوبه ظلم .
وعلى العكس من ذلك إذا أشكل عليه الأمر ، مع حرصه على طلب الحق ، وأخذه بأسبابه ، فإنه يكون معذورا في نكوصه عن الأخذ به .
يقول الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر الأسبق في تفسير سورة « لقمان » :

[وهنالك أناس بلغتهم الدعوة ، وبلغهم الكتاب ، وأخذوا في النظر والاعتبار ، ولم يصلوا إلى شيء بعد الجهد والإنصاف .
هؤلاء أمرهم إلى الله ، والرأى عندي أنه أرحم من أن يعذبهم]^(١) .

(١) كتيب صغير نشرته دار الهلال ص ٥٧ .

فأى إرغام فى دين يقوم منهجه فى العرض على أساس من العدالة الإلهية ،
ومن الحرية الإنسانية التى تسير حكم العقل ولا يتحكم فيها أية سلطة سوى سلطته .
وتمشياً مع قاعدة أن العقل أساس ضرورى للأخذ بمبادئ الدين ، قرر علماء
الإسلام أن أول واجب على الإنسان الذى يبلغ درجة النضج العقلى أن ينظر
فى الكون بعقله ، من جهة احتياجه لموجد يوجده ، أو عدم احتياجه ، ليؤمن
بما يوصله إليه نظره . بل قرر بعضهم أن أول واجب على الإنسان الذى يبلغ
درجة النضج العقلى ، هو الشك ، من حيث إن الشك يقتضى تخليّة الدهن تماماً
من كل رأى سابق ، وتخليّته من العصبية لأى رأى سابق ، حتى لا يخضع
فى قبول أى رأى أورده ، إلا لحيته المقيدة بسلطة عقله فقط .

يقول عضد الدين الألبانى ، والسيد الشريف الجراحانى ، فى كتاب
المواقف :

[قد اختلف فى أول واجب على المكلف أنه ماذا ؟ فالأكثرون ومنهم
الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، على أنه معرفة الله تعالى ؛ إذ هو أصل المعارف
والعقائد الدينية ، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية .
وقيل هو النظر فيها ، أى معرفة الله سبحانه ؛ لأنه واجب اتفاقاً ، كما مر ،
وهو قبلها ، وهذا مذهب جمهور المعتزلة ، والأستاذ أبى إسحاق الاسفرائينى .
وقيل هو أول جزء من النظر ؛ لأن وجوب الكل يستلزم وجوب
أجزائه ، فأول جزء من النظر واجب ، وهو متقدم على النظر المتقدم
على المعرفة .

وقال القاضى ، واختاره ابن فورك وإمام الحرمين ، إنه القصد إلى النظر ؛
لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه . . .

وقاله أبو هاشم : أول الواجبات الشك ^(١) .

هكذا يستوعب مفكرو الإسلام كل الصور الممكنة التي تصلح بداية لسلوك طريق البحث لمعرفة الحق في أمر الكون وخالقه ، ليجعلوها أول الواجبات :

فعرفة الله ، هي بداية الطريق ، يجعلها الإنسان العاقل أول موضوع يشغل نفسه به ، عند فريق ، باعتبارها أهم المقاصد الإنسانية .
والنظر من حيث إنه طريق المعرفة ، يجب أن يكون هو أول مأمور به عند فريق .

وبما أن النظر مركب من جزأين أو أجزاء ، ووجود الكل متوقف على وجود أجزائه ، يكون الجزء الأول من النظر هو أول مأمور به ، عند فريق .

وبما أن النظر فعل اختياري ، والفعل الاختياري مسبوق بالقصد إليه ، فالقصد إلى النظر إذن هو أول مأمور به عند فريق .

وبما أن الهدف هو معرفة الحق في ذاته ، وهذه المعرفة لا تحصل إلا إذا كان الذهن مستعداً لقبولها ، ولا يكون الذهن مستعداً لقبول الحق ، إلا إذا تخلص من التقليد والهوى ، ومن كل عائق آخر ، فأول واجب هو أن يضع الإنسان الآراء كلها أمامه على بساط البحث ليختار منها ما يثبت البحث أولويته ، أعني أن يشك .

فانظر هل ترك مفكرو الإسلام فرضاً أو احتمالاً ، دون أن يلجوه

(١) للواقف وشرحه ص ٦٣ .

ودون أن يفتحوا بابيه أمام كل باحث ؟ فهل وراء هذه الحرية الفكرية الواسعة مطلب لمستزيد ؟

* * *

وتمشيا مع قاعدة أن العقل أساس الدين أيضا ، قرر علماء الإسلام أن ما يرد من النصوص الدينية مخالفا لصريح العقل ؛ يعنى المكلفون من الأمر باعتقاد ظاهره ؛ لأن التكليف بما يخالف صريح العقل إرغام وجبر ، ولا جبر في الإسلام ، ولا إرغام ، وإذا لم يقع تكليف بما يخالف ظاهره صريح العقل فللمسلم الحق - بعد أن رفع عنه إصر الإيمان بهذا الظاهر الذى ينافى صريح العقل - فى أن :

يفوض الأمر فى تحديد المراد بهذا النص إلى الله ، كأن يقول : آمنت بما أراد الله من هذا النص ، ولا حاجة بى إلى التفضى عن المراد منه .

أو يميل بالنص إلى معنى يقبله العقل ويحتمله النص .

ولعل الإسلام قد كفل للعقل من الإحترام فوق ما يكفل له البشر ، فالحرية العقلية فى شرائع البشر حق لمن أراد أن يزاولها ، لكنها فى شريعة الإسلام واجب مفروض على الناس أن يزاولوها .

وقد مر بنا نص المواقف فى هذا الشأن ، وأن النظر العقلى أو الشك ، فرض يفرضه الإسلام على القادر عليه ، بل هو أول فرض يطالب به الإنسان ولم يأت أصحاب المواقف بهذا رأى من عند أنفسهم ، بل عبروا به عن توجيهات القرآن السامية فى هذا الشأن .

[قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ] .

فهذا أمر بالنظر فى ملكوت السموات والأرض ، وتكليف بالتفكير والاعتبار وتخويل العقل سلطة أن يفصل فى المشكلات التى تعترض طريقه ،

أفبعد هذا يصح أن يقال - إلا من جاهل بالإسلام ، أو معاند همه طمس معالنه - إن الدين يقوم على القسر والإلجاء والإرغام ؟
وفي القرآن كثير جداً من مثل هذه الآية تحت على النظر والاعتبار ،
والتأمل والإدكار ، ونهى عن التقليد والتبعية .

[أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَمَا خَقَّ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ، وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَنَّ قَدْ أَقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ، فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ]^(١) .

ولم يقف القرآن عند حد الأمر بالنظر والتكليف به ، بل وضع أمام عقل الإنسان نماذج للتفكير ، كمثل الأستاذ - والله المثل الأعلى - الذى يلقى التوجيهات على تلامذته ، ثم يقدم لهم مادة ليطبقوها عليها ، وهذه هى أقوم الطرق فى التعليم والتوجيه والإرشاد .

[إِنْ اللَّهُ فَالِقُ الْخَيْبِ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْخَلْقَ مِنَ الْغَيْبِ وَيُخْرِجُ الْغَيْبَ مِنَ الْخَلْقِ ، ذَلِكَ كُمْ اللَّهُ فَأَنْتُمْ تُؤَفِّكُونَ * فَالِقُ الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا . وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَهُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَهُوَ الَّذِى أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ * وَهُوَ الَّذِى أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ ،

فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا
قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ
مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ
لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * ^(١).

[اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى
الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ، يُدَبِّرُ الْأَمْرَ
يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ * وَهُوَ الَّذِي مَدَّ
الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا ، وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا
زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ *
وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ
صِّنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضْلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي
الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * ^(٢).

[أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا ، فَهُمْ لَهَا
مَالِكُونَ * وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ * وَلَهُمْ
فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ * ^(٣).

[أَوْ لَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ *

(١) سورة الأنعام الآيات ٩٥ وما بعدها .

(٢) سورة الرعد الآيات ٢ وما بعدها .

(٣) سورة يس الآيات ٧١ وما بعدها .

وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ * إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَحَسْبُحَانِ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ^(١) * [نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلَمْتُمْ فَكَّهُمْ * إِنَّا لَمُعْرِضُونَ * بَلَىٰ نَحْنُ نَحْرُومُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ * نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ] ^(٢) .

(١) سورة يس الآيات ٧٧ وما بعدها .

(٢) سورة الواقعة الآيات ٥٧ وما بعدها .

هكذا يحول القرآن بالفكر الإنساني جولات يريه فيها بعض أسرار الوجود ، ويفريه بمتابعة الطريق حتى يقف على الحق بنفسه .
وإذا كان القرآن قد وضع حلولاً لبعض مشكلات الوجود ، فقد عرض المشكلة وحلها على عقل الإنسان ، ليؤمن بها عن اقتناع وإيقان ، لا ليرغمه على قبولها إرغاماً ، ويلجئه إلى الأخذ بها إلجاءً ، إنه فقط تعليم وتوجيه ، ومساعدة ومعاونة [لِيَحْيِيَ مَنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ]

* * *

وتمشياً مع قاعدة أن العقل أساس الدين ، اختلف مفكروا الإسلام في صحة إيمان المقلد ، رغم أنه قد قلد باحثاً بحث عن الحق واهتدى إليه .
إن الفرق بين المقلد والباحث لا يرجع إلى متعلق الإيمان فكلاهما قد آمن بما آمن به الآخر ، ولكنه يرجع إلى كيفية الإيمان ، فالباحث قد سار وراء نفسه ، والمقلد سار وراء غيره . أعنى أن أحدهما قد استعمل عقله والآخر لم يستعمله ، أحدهما قد آمن بما تأدى إليه عقله ، والآخر آمن بما آمن به غيره ، فالباحث مقبول اتفاقاً ، والمقلد بين اليأس والرجاء .

أفاكثر من هذا يرجى احترام للعقل ؟ وتقدير له ؟ ورفع من شأنه ؟
بل إنى أذهب إلى أبعد من ذلك ، فأقول أن علماء المسلمين اختلفوا في من آمن إيماناً صحيحاً عن طريق التقليد ، مع أنه قد سر بقول شيخ الجامع الأزهر في من [أخذوا في النظر والإعتبار ، ولم يصلوا إلى شيء بعد الجهد والإنصاف]

[إن الله أرحم من أن يعذبهم]

فالمضال - بناء على هذا - أقرب إلى الرحمة من آمن إيماناً صحيحاً بطريق التقليد . فالبحث بالعقل مع عدم الإهتمام إلى الحق خير - من وجهة نظر رجال الإسلام - ممن أهمل عقله وعول على غيره ، وقلده في إيمانه .

تباركت يا ذا الجلال والإكرام ١١ أى تكريم للعقل فوق هذا التكريم
وأى سمو به فوق هذا السمو ١٢ أشهد أن هذه اللجات الوضاعة كفيلا بأن
تهدى الحائر وترشد الضال ، وتدل خلقك عليك .

وفى كل شىء له آية تدل على أنه الواحد^(١)

* * *

ألا إنه لم يفت المسلمين أن ينبهوا - وأن يتنبهوا فى الوقت ذاته - إلى أن
القرآن قد عالج قضاياها بأساليب مختلفة رعاية لحال الناس الذين لا يمكن أن
يكونوا جميعاً على حال تؤهلهم أن يطلبوا اليقين ويعطوا هذا الطلب ما يقتضيه
من تفرغ وعناية ، بل ولا أن يدركوه حتى لو أعطوه كل ما يقتضيه .

إن الناس مختلفون فى القوى والمدارك ، ومختلفون أيضاً فى الشئون
والأحوال ؛ وهم لذلك بحاجة إلى أن تعرض عليهم الحقيقة عروضا مختلفة يأخذ
منها كل واحد ما يناسبه ؛ ولذلك يردد الغزالي فى مواضع كثيرة من كتبه
الأثر القائل : [خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب الله
ورسوله ؟]

ولقد قسم الغزالي الناس بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أصناف :
صنف هو أهل لإدراك الحقيقة كاملة على وجهها الصحيح .
وصنف تقعد به شئون الحياة العملية التى كرس جهوده لها عن
الإشتغال بالعلم .

وصنف هو بين بين ، لم يرتفع إلى درجة الحكماء ، ولم ينحط إلى
درجة العامة .

وبين الغزالي أن القرآن عالج كل صنف من هؤلاء الأصناف بالأسلوب

(١) أى الواحد الحق .

الذى يناسبه ، فعلم بالبرهان ، وعلم بطريق الجدال ، وعلم بالموعظة الحسنة .
يقول الغزالي :

[قال الله تعالى «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ،
وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» .

فعلّم أن للدعوة إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة قوم .
فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضر بالطفل
الرضيع التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة ان استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع
الرجل القوى من الإرتضاع بلين الأدى .

وإن من استعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن كما تعلم من
القرآن ، كان كمن غذى البدوى بجوز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى
بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر]

وفي النص توضيح للحكمة التى تراعيها الأديان فى تنويع الخطاب وتنويع
وسائل الإيضاح والبيان ، مادام الناس أنفسهم ليسوا على حال واحدة تهيمهم
تلقى نوع واحد من أنواع الخطاب ، وأسلوب واحد من أساليب الإيضاح
والبيان .

ولابن رشد كلام جيد فى هذا المعنى يقول فيه :

[إن طباع الناس متفاضلة فى التصديق :

فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق
صاحب البرهان : إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك .

ومنهم من يصدق بالأقوال الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال
البرهانية .

ولما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث
عم التصديق بها كل إنسان إلا من يحجدها عناداً بلسانه ، أو لم يتقرر عنده
طرق الدعاء فيها إلى الله ؛ لإغفاله ذلك من نفسه ، ولذلك خص عليه السلام
بالبعث إلى الأحمر والأسود ، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ،
وذلك صريح في قوله [أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم
بالتى هى أحسن]

وإذا كانت هذه الشرائع حقاً ، وداعية إلى النظر المؤدى إلى الحق ، فإننا
معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ماورد به
الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

وإذا كان هذا هكذا فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو مامن المعرفة
بوجود ما فلا يخلو ذلك للوجود :

أن يكون قد سكنت عنه في الشرع .
أو عرف به .

فإن كان مما سكنت عنه ، فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ماسكت عنه من
الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى .

وإن كانت الشريعة قد نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون :
موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه .
أو مخالفاً .

فإن كان موافقاً ، فلا قول هناك .

وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله ، ومعنى التأويل هو إخراج دلالة
اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بمعادة
لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهة أو سببه ، أو لاحقه ، أو

مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازى . .

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل ، على قانون التأويل العربي .

وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب فيها مؤمن . وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصود من الجمع بين المعقول والمنقول .

بل نقول : إنه ما من منطوق به ، في الشرع ، يخالف بظاهره ، لما أدى إليه البرهان ، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد^(١) .

فمن يتهم الأديان الصحيحة غير المحرفة بأنها تفرض آراءها على الناس فرضاً ، ولا تقيمها على أساس من الحجة والبرهان ، ربما يكون قد وقف على بعض هذه الأساليب دون بعض ، ومن أكبر العيب أن يطلع المرء على جوانب محدودة من الشيء ، ثم يطلق حكمه عليه عاماً شاملاً .

وإن الغزالي ليذهب إلى أبعد من أن القرآن قد خاطب أهل البرهان بالبرهان ، إذ يدعى أن القرآن عرّف بالبرهان وأرشد إليه . استمع إليه يقول في مناظرة جرت بينه وبين أحد رجال التعليم^(٢) .

[قال له الرجل : بما تزن معرفتك ؟]

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٧ ، ٨ ، ٩

(٢) رجال التعليم هم الباطنية .

قلت : أزنها بالقسطاس المستقيم ، ليظهر لي حقها ، ومستقيمتها ، ومائلها ،
اتباعاً لله تعالى وتعلماً من القرآن ، المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قال :
« وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ » .

فقال : وما المستقيم ؟ .

قلت : هي الموازين الخمسة التي أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها .
فقال : أين الموازين في القرآن ؟ وهل هذا إلا إفك وبهتان ؟ .

قلت : ألم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن :

« الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ » .

إلى قوله :

« وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَنْ لَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ
وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ » :

ألم تسمع قوله في سورة الحديد :

« لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ
لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ » .

أتظن أن المقرون بالكتاب هو ميزان البر والشعر ، والذهب والفضة ؟
أتقوم أن الميزان المقابل وضعه برفع السماء في قوله :

« وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ » .

هو الطيار والقبان ؟ .

ما أبعد هذا الحسبان ؟ وأعظم هذا البهتان ؟ فاتق الله ولا تتعسف في
«التأويل ، واعلم يقيناً أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ، ومعرفة

ملائكته ، وكتبه ورساله ، وملكه وملكوته ، لتعلم كيفية الوزن به من أنبيائه ، كما تعلموا هم من ملائكته ؛ فإن الله هو المعلم الأول ، والثاني جبريل ، والثالث الرسول صلى الله عليه وسلم ، والخلق كلهم يتعلمون من الرسل ما ليس لهم طريق إلى المعرفة به إلا بهم^(١) .

واستكمالاً لهذا الرأي الذى أخذ به الغزالي ، ساق أمثلة من آيات القرآن الكريم التى تصور حاجة أبى الأنبياء إبراهيم الخليل لعدو الله النمرود ، ويبين أن هذه الحاجة قد سارت على نهج عقلى ، وأنها وضعت أصول الاستدلال المنطقي ، فليرجع إلى كتاب القسطاس من أراد أن يستكمل معرفته فى هذه الناحية .

وإذا كانت محاولات رجال الإسلام قد وصلت إلى هذا الحد من الربط والتوفيق ، بل والتوحيد ، بين الدين والعقل ، فهل يسوغ لمنصف بعد ذلك أن يدعى أن هناك عداوة بين الإسلام وبين العقل ؟ إن من يدعى ذلك إنما يخلق هذه العداوة فى محيطه الفكرى الخاص ، دون أن يكون لها مدلول فى عالم الواقع .

ولعل « رسل » ومن نحا نحوه ممن ظفوا أن الدين بمعزل عن العقل قد تأثروا ببعض البيئات التى أقامت حاجزاً بين العقل والدين ، فصل كلا منهما عن الآخر فصلاً تاماً ، يقول « وولتر أو سكار لنديرج »^(٢) .

(١) القسطاس المستقيم ص ٢٠ .

(٢) عالم الفسيولوجيا والكيمياء الحيوية ، حاصل على دكتوراه الدولة من جامعة جونز هوبكنز ، أستاذ فسيولوجيا الكيمياء بجامعة منيسوتا ، أستاذ الكيمياء الحيوية الزراعية بجامعة منيسوتا ، عميد معهد هورمل منذ سنة ١٩٤٩ ، عضو ورئيس جمعيات عديدة لدراسة الطعام وتركيبه الغذائى ، مؤلف سلسلة كتب تركيب الدهون والسوائل الأخرى ، نشر كثيراً من البحوث العلمية .

[للعالم المشتغل بالبحوث العلمية ميزة على غيره ، إذا استطاع أن يستخدم هذه الميزة في إدراك الحقيقة حول وجود الله .

فالمبادئ الأساسية التي تستند إليها الطريقة العلمية التي يجرى بحوثه على مقتضاها ، هي ذاتها دليل على وجود الله . . .

ويرجع فشل بعض العلماء في فهمهم وقبولهم لما تدل عليه المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الطريقة العلمية من وجود الله والإيمان به إلى أسباب عديدة نخص اثنين منها بالذكر :

أولاً : يرجع إنكار وجود الله في بعض الأحيان إلى ما تتبعه بعض الجماعات أو المنظمات الإلحادية ، من سياسة معينة ترمي إلى شيوع الإلحاد ومحاربة الإيمان بالله بسبب تعارض هذه العقيدة مع صالح هذه الجماعات أو مبادئها .

ثانياً : وحتى عند ما تتحرر عقول الناس من الخوف فليس من السهل أن تتحرر من التعصب والأهواء .

ففي جميع المنظمات الدينية والمسيحية تبذل محاولات لجعل الناس يعتقدون منذ طفولتهم في آله هو على صورة الإنسان ، بدلا من الاعتقاد بأن الإنسان قد خلق خليفة لله على الأرض .

وعند ما تنمو العقول بعد ذلك وتدريب على استخدام الطريقة العلمية فإن تلك الصورة التي تعلموها منذ الصغر لا يمكن أن تنسجم مع أساليبهم في التفكير ، أو مع أى منطق مقبول .

وأخيراً عندما تفشل جميع المجالات في التوفيق بين تلك الأفكار الدينية القديمة وبين مقتضيات المنطق والتفكير العلمى ، نجد هؤلاء المفكرين يتخلصون من الصراع بنبذ فكرة الله كلية .

وعند ما يصلون إلى هذه المرحلة يظنون أنهم قد تخلصوا من أوهام الدين ، وما ترتب عليها من نتائج نفسية ، لا يحبون العودة إلى التفكير في

هذه الموضوعات ، بل يقاومون قبول أية فكرة جديدة تتصل بهذا الموضوع ، وتدور حول وجود الله^(١) .

وكتب الدكتور « مباهات تيركير » أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة أنقرة يقول : [وهكذا يصل الغزالي إلى نقطة ينفصل فيها الدين عن الفلسفة ، لا لأن الديانة الإسلامية متعارضة مع قانون العقل العام ، كما هو الحال بالنسبة للعقيدة النصرانية ، ولكن لأنه لا يمكن للعقل وحده أن يؤكد أى المكثفات يتحقق]^(٢) .

ومن كل هذا يتبين أن بعض البعثات الدينية قد أقام بين العقل والدين خصومة عنيفة ، باعدت بينهما حتى كأنهما ضدان لا يجتمعان ومن أمثلة ذلك ما أشار إليه الدكتور « مباهات » والدكتور « وولتر » .

فانحدر الفكر بين رجال الكنيسة إلى الحد الذى جعلهم يعتقدون فى الله اعتقاداً لا يمكن التوفيق بينه وبين مقتضيات العقل ، نفر المؤمنين بحرية العقل ، وحقه فى البحث والنظر فى كل شيء حتى فى الدين ، من الدين بعدما آل أمره إلى أنه مجموعة نصوص تصادم بدائه العقول ؛ إذ لم يك من الممكن أن يجمعوا بين الإيمان بدين على هذه الصورة التى ارتد إليها على يد رجال الكنيسة ، وبين مقررات العقول .

والغريب أن المسيحيين أنفسهم هم الذين يسجلون على دينهم ، ورجاله ، هذا الموقف الذى لا يختلف معهم فيه رجال الدين أنفسهم ، إلا من جهة أنهم

(١) الله يتجلى فى عصر العلم ص ٣٣ .

(٢) مجلة دعوة الحق المغربية ص ١٥ عدد يناير سنة ١٩٥٨ .

لا يرون بهذا الموقف أساساً ، بينما يرى المؤمنون بحرية العقل به البأس كله .
وقد أسرفت الكنيسة في مصادرة العقل ، واحتكرت مجالات المعرفة ،
سواء منها ما كان دينياً صرفاً ، وما كان علمياً خالصاً .
يقول الأستاذ عبد العزيز بن إدريس :

[قد كانت كلمة الدين في عصور أوربا تعنى عداوة كل تفكير . وكان كل
من حاول أن يتحرر من القيود العظيمة التي كانت تفرضها الكنيسة خارجاً
عن نطاق الدين محكوماً عليه بالحرمان ، يتعرض لأشنع التقتيل والتفكيك .
وكم سجل التاريخ في ذلك من مآسى وكوارث ، وما يحاكم التفتيش التي
كانت الإنسانية تنه من قساوتها ، إلا تطبيقاً لكلمة الدين في ذلك العصر ،
ونتيجة حتمية لسيطرة رجال الكنيسة المتعصبين .

ولم يستطع قادة التحرير والفكرون أن يثبتوا أركان المعرفة ، وقيموا
صروح العلم إلا بعد تضحية عظيمة ذهب أثناءها كثير من رجال الفكر
ضحية التعصب والجور ^(١) .

ويروى عن القديس أوغسطين أنه كان يقول .
[أو من بهذا لأنه محال] .

فجعل الإيمان بالحال شعاراً من شعارات المسيحية .

وفي وسعك أيها القارئ أن تدرك الفرق البعيد والمدى الشاسع بين
موقف الإسلام من العقل ، وموقف الكنيسة منه ، ومن الخطأ البين أن
يحكم على الإسلام حكم تستمد حيثياته من حال الكنيسة ، وهذا هو الذي

(١) المصدر السابق ص ١٥ .

أدى بـ «رسل» وأمثاله إلى أن يتورطوا في أحكام أطلقوها على الأديان بعمامة ، بينما هم لم يعرفوا من الأديان إلا المسيحية ، ولم يعرفوا المسيحية إلا من رجال الكنيسة ، لقد ظنوا أن الجود والتأخر والرجعية ومصادمة العقول كل ذلك جزء من حقيقة الدين ، وهم في ذلك جد مخطئين .

يقول الأستاذ عبد العزيز بن إدريس :

[فما كان الدين الإسلامي عرقلة في طريق التقدم ، ولا مانعاً من حرية التفكير ، بل الذي أثبتته التاريخ أن ازدهار المعرفة والعلوم ، واطراد التقدم ، ورقى الفنون ، كان متوازياً مع انتشار الدين والعمل به ، وقلما حدثنا التاريخ أن شخصاً اضطهد لأجل عقيدته ، أو امتحن في تفكيره ، إلا لأسباب سياسية خارجة عن ميدان الدين]^(١) .

* * *

وما أحب أن أجاوز هذا اللقاه دون أن أعرض لأمرين اثنين ، يكاد كل منهما يلتقي قتماً على الادعاء القائل : إن الإسلام اتخذ الحرية شعاره ، في كل مجالاته ومواقفه ، ولم يتخذ وسيلة من وسائل القهر ، أو القسر ، سيلاً لنشر دعوته ، والتكليف لتعاليمه ، ذالكهما :

الجهاد ، واضطهاد بعض رجال الفكر المسلمين كأبن رشد ومن إليه .

أما الجهاد : فعلى من يقول : إنه سلاح استعمله الإسلام لإرغام الناس على الدخول فيه ، أن يفكر ماذا كان الإسلام في بداية أمره .

إنه لم يكن سوى دعوة دعا - محمد صلى الله عليه وسلم - إليها ، في رفق

(١) المصدر السابق ص ١٦ .

وأناة ، فأمن بها فريق من الناس ، في سرية وكتان ، آمنوا بها بكامل حريتهم ، إيقاناً منهم أنها السبيل الوحيد لخلاصهم من عقيدة يفضحها زيفها ، ومن عادات اجتماعية أساسها بطش القوى بالضعيف ، واستثثاره دونه بما هنالك من رغد ومتاع .

غير أن أمر هذه الدعوة — التي لم تلجأ إلى أى أسلوب من أساليب العنف ، ولم تعول إلا على الإقناع — بعد أن انتقلت من مرحلة السر إلى مرحلة الجهر ، لم ترق أولئك الذين استمروا حياة الفوضى والفساد ، وأحسوا خطر العدل والنظام يسرى إليهم فهبوا مذعورين يشهرون سلاح الظلم في وجوه الأبرياء ، فسلخوا بهم وأذوهم بكل ألوان الإيذاء ، فلم يكن من المسلمين إلا أن تركوا بلادهم وأولادهم ، ومتاعهم ، وفروا هاربين إلى بلاد الحبشة يحتمون بها من عسف وجور أبناء وطنهم ، وأبناء صوملتهم وأقربائهم .

غير أن الدعوة لم تمت بفرار أهلها ، بل ازداد الإقبال عليها ، وكشف الجدل والحوار اللذان دارا حولها عن كثير من عناصر الخير والصدق التي انطوت عليها ، فزاد حرص الناس عليها وإعجابهم بها ، فأسقط في يد خصومها ، والقوا بأخر سهم في كفتاتهم ، فدبروا قتل صاحبها ، واختاروا من كل قبيلة فتى جلدأ قوياً ، ليتفرق دمه في القبائل ، ولا يؤخذ له بثأر .

يقصدون بذلك أن يقيموا سياجاً من الدل والمسكفة حول عشيرة صاحبها المقتول ، وكل من يعطف على دعوته ، حتى لا تحدث نفس صاحبها بالمضى في نفس الطريق ، استكمالاً للدعوة .

ظل صاحب الدعوة — رغم ما يتعرض له هو وأتباعه من عسف وجور — منساقاً في طريق للسلمة ، إيماناً منه بأن القوة المعنوية التي تشتمل عليها دعوته ، في غير حاجة إلى قوى مادية ، ففضل الرحيل إلى بلد آخر كانت قد بلغته الدعوة ، وآمن بها بعض أهله ، ولكنه وجد في البيئة الجديدة عناصر أشد

خطراً عليه وعلى دعوته من البيئة القديمة . وهنا أصبح الدفاع عن الدعوة ضرورة من الضرورات التي لا بد منها .

[أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْسَهُمْ ظُلُمًا ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَغْيٍ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ]^(١) .

مفذلکم الوقت وتحت تأثير هذا الضغط ، شهر الإسلام سلاحه في وجه خصومه ، لا حبا في سفك الدماء ، وكيف وشعاره :

[أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ ، فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَى النَّاسَ جَمِيعًا]^(٢) .

إن الإسلام لأكفل دعوة عرفتها البشرية لصيانة الدماء والأرواح والعقول والأعراض والأموال : إنه ليأمر بأن يتدخل بين المراء ونفسه ، جماعة المؤمنين ، إذا هو لم يحسن القيام عليها .

[الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْعُرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ]^(٣) .

[مَنْ لَمْ يَهْتَمَّ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ] .

وإنه لأحرص دعوة عرفتها البشرية على إقامة مجتمع متماسك سليم « مَا زَالَ رَسُولُ اللَّهِ يُوصِيَنِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورَثُهُ » .
« الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا » .

(١) سورة الحج الآيات ٣٩ — ٤٠

(٢) سورة المائدة آية ٣٢ .

(٣) سورة التوبة الآية ٧١

« مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُهُ بِالْخُمَى وَالسَّهْمِ » .

ولم يرد ذكر أفراد المجتمع في الآية والأحاديث بوصفهم مؤمنين عصبية من الإسلام ضد غير المؤمنين ، وإنما ورد التعبير عنهم بذلك تقريراً للواقع ؟ لأن الجماعة التي تؤلف وحدة ، كوحدة البنیان التماسك ، أو كوحدة الجسم الحى ، لا يمكن أن توجد إلا على أساس وحدة فكرية على أمهات المسائل التي ترسم للإنسان وجهته في الحياة .

كان الإسلام إذن مضطراً أن يدفع عن نفسه هجمات تتوالى عليه لا تكفى بأن تشوه جماله ، وتلصق به ورسوله التهم الفضلة الكاذبة ، بل كانت تطمع في أن تستأصل شأفته من الوجود .

وقد اصطلحت عليه القوى المحيطة به :

كفر صريح ، ينكر الألهمية ، والنبوات ، واليوم الآخر .

وأديان سماوية طال بها العهد ، وداخلتها الأهواء والأغراض .

وهو واقف في الميدان وحده ، يعرض الأدلة على صدق دعواه في صبر وأناة ، وبساطة ووضوح ، لا يزيد على ذلك . غير أن هذا الموقف المهادىء كان يؤجج قلوب الأعداء عليه ، حقداً وحسداً ؛ لأن بساطة الدعوة وصدقها ووضوحها ، كان يمتحق باطلهم من الوجود محققاً .

كان لابد إذن من الحرب ، حرب العدوان من جانب خصوم الدعوة ، وحرب الدفاع من جانب أنصارها .

فلم تلك الحرب إذن في الإسلام ، لإكراه الناس على الدخول فيه ،

وكيف ودستور الإسلام يقرر [فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ]
ويقرر [لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ] .
ويقرر [أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ] .
ويقرر [لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ] .

وهل في وسع الحرب أن ترغم الناس على الإيمان ؟ وهل يجتمع إيمان وإرغام ؟ إن الإيمان الصحيح من وجهة نظر الإسلام ، هو الذى يقوم على أساس من الرضا والاطمئنان القلبين ، وهل لأحد سلطان على قلب أحد ؟ وعلى هذا يكون من العبث أن تتخذ الحرب وسيلة إلى الإيمان .

وإذن فلم يكن حل الناس على الإيمان بالقسر والإلجاء ، هدفاً من أهداف الحرب التى اشتعل أوارها بين المسامين وخصومهم .
يقول جوستاف لوبون « فى كتابه « حضارة العرب » :

[إن القوى لم تكن عاملاً فى انتشار القرآن ، بل ترك العرب للغويين أحراراً فى أديانهم ، فإذا حدث أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم ، فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين مما لم يروا مثله من ساداتهم السابقين ، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التى لم يعرفوها من قبل .

لم ينتشر الإسلام إذن بالسيف ، بل انتشر بالدعوة وحدها ، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التى قهرت العرب مؤخراً كالترك والمغول .

أدرك الخلفاء السابقون الذين كان عندهم من العبقرية السياسية ما ندر وجوده فى دعاة الديانات الجديدة ، أن النظم والأديان ليست مما يفرض قسراً ، فعاملوا أهل كل قطر استولوا عليه بلطف عظيم ، تاركين لهم

تقوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم غير فاضين عليهم سوى جزية زهيدة في الغالب .
إذا ما قيس بما كانوا يدفعون سابقاً في مقابل حفظ الأمن بينهم .
فالخلق أن الأمم لم تعرف فاتحين متساحين مثل العرب ، ولا ديناً سمحاً
مثل دينهم .

وما جعله المؤرخون من حلم العرب الفاتحين وتسامحهم ، كان من
الأسباب السريعة في اتساع فتوحهم ، وفي سهولة اعتناق كثير من الأمم
لدينهم ونظمهم ولقنهم ، التي رسخت وقاومت جميع الغارات وبقيت قائمة
حتى بعد توارى سلطات العرب عن مسرح العالم ^(١) .

وروى صاحب « تقدم العرب في العلوم والصناعات » ^(٢) :
[فن مظاهر النبل العربي ، وتسامح ملوكهم ، ونزاهة وجهتهم ،
أن « جوهن » ملك إنجلترا عرض عام ١١٩٩ م على آخر ملوك الطوائف ،
وهو محمد الناصر أن يحميه ضد البابا في مقابل جزية سنوية واعتناق الإسلام
من طرف إنجلترا ملكاً وشعباً .

ولكن الملك العربي رفض هذا العرض ؛ لأن أريحته أبت عليه
استغلال الضائقة السياسية التي كان الإنجليز يتخبطون فيها لملهم على اعتناق
الإسلام] .

وإذا كانت الضرورة قد حتمت على المسلمين أن يخوضوا — على الرغم
منهم — حرباً ، دفاعاً عن عقيدتهم ، فإنها لم تكن حرب إبادة ولا حرب
استئصال ، وإنما كانت حرب إخافة ، يجب أن تقف عندما يبدو على
العدو مظهر من مظاهر الخوف ولو نقاقاً وخداعاً .

(١) مقدمة كتاب « حضارة العرب » .

(٢) ص ٩٤ .

[قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ، وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ] [أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُواهَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا] .

و « حتى » في كل من الآية والحديث تبين الحد الذي يجب أن يكف المسلمون عن القتال إذا انتهوا إليه ، هما إذن حدان يجب أن تقف الحرب إذا انتهت إلى أحدهما : الإسلام ، أو دفع الجزية ، والإسلام في هذه الحال لا يمكن أن يعتبر قسراً أو إكراه ؛ لأن مَنْ خيّر بين أمرين اثنين فاختر أحدهما ، لا يقال : إنه أُلجئ عليه بخصوصه . ولم تك الجزية بالشيء الذي يرهق دافعه ، حتى يقال : إن من يترك الكفر ويعلم الإسلام في هذه الحال ، إنما اضطر لأن يفترق ماله بعبقيدته ؛ بل كانت الجزية رمزاً فقط لإشعار العدو ، بأنه أضعف من أن يناوئ .

* * *

ويخطئ من يظن أن الحرب الدفاعية هي تلك التي لا يشنها صاحبها إلا إذا سمع أجراس العدوان تدق بالباب ، إن الحرب الدفاعية تعني أن من يقف موقف الاضطهاد ، يجب أن يبقى دائماً على أهبة الاستعداد ، وعليه أحياناً أن يبدأ عدوه بالحرب إذا كان العدو لا بد أن يبدأ بها ، إذا أمهل . وهذا هو السر في أن الإسلام خاض حروباً كان هو البادئ بإنارتها . وليس من الصعب أن ندرك أن بين الحق والباطل عداوة مستمرة ، وأن على أحدهما أن يفتازل عن سلطانه إذا هو أعطى الأمان للآخر .

لكل هذا قضى على الإسلام أن يحارب ، ولكن الحرب في الإسلام ، بلغت شأواً في الرحمة والإحسان ، لم تبلغه حرب قطفي غيره . إنه لا يباغت عدوه

ولا يأخذه على غره ، ولكن يبدأ خصمه بطلب الإسلام أو الجزية ، فإن أجاب إلى أحدهما ، انتهى الأمر عند هذا الحد ، وإن أبى خاض المسلمون معه حرباً لا يقتل فيها شيخ ولا امرأة ولا طفل ، ولا يحرق فيها زرع ، ولا يخرب عمران ، ولا يمثل بقتيل .

ألا فليقارن المنصفون بين الحرب في الإسلام ، وبين الحرب في عصر العلم والمدنية كما يقولون ، وليقولوا لنا : أيتهما أحنى على الإنسانية ؟

* * *

بقي علينا أن نعرف سر اضطهاد بعض رجال الفكر من المسلمين ، ولن أقول كما اعتاد بعض الناس أن يقولوا : إن الإسلام شيء ، وفعل المنتسبين إليه شيء آخر ، وهذا الاضطهاد إنما وقع من المنتسبين إلى الإسلام ، لامن الإسلام نفسه .

لا . . . لن أقول ذلك : لأني أحب دائماً أن أواجه المشاكل ، لا أن أهرب منها .

وعندى أن تعصب المذهب لمبادئه وفكرته ، ليس عيباً في قليل ولا كثير ، لأن المذهب كائن كأي كائن آخر ، ومن حق كل كائن أن يحافظ على بقائه ووجوده ؛ إنما العيب كل العيب أن يكون المذهب ضاراً غير نافع ، وغير قادر على الإسهام في تحقيق سعادة الإنسانية .

فلننظر هل الإسلام مذهب ضيق يعوق الإنسانية عن تقدمها ، ويعرقل سيرها لتحقيق أهدافها ؟

إن الإسلام من حيث هو دين سماوي ، يشمل جانبيين اثنين : هما العقيدة والشريعة .

أما العقيدة فهي أصول ثلاثة :

أشد هذه الأصول الثلاثة ارتباطاً بمسك الإنسان العملي في الحياة ، هو

الإيمان بحياة بعد هذه الحياة ، تكون ثمرة لها ونتيجة ، بحيث تكون السعادة أو الشقاوة فيها مترتبة على السلوك الحسن أو السلوك السيء في الحياة الأولى . ولكن أمر هذه الحياة الآخرة لا يستقل العقل وحده بإدراكه لذلك اقتضى الأمر وجود الأنبياء المخبرين بهذا الأصل ، فكأن التصديق بهم مقدمة ضرورية للتصديق بالحياة الآخرة .

وخلق الحياة الآخرة ، كخلق الحياة الأولى ، مقتض لوجود خالق ، وهذا هو الأصل المتمم للثلاثة .

أما الشريعة : فهي النظام الذى يوجه سلوك الإنسان فى الحياة الأولى ، الوجهة التى تكفل له الفوز بالسعادة فى الحياة الآخرة .

وما دامت الحياتان : الأولى والآخرة ، متداخلتين متوافقتين ، لامتدبرتين متنازعتين ، كان النظام الذى طلب من الناس أن يطبقوه فى حياتهم الأولى ليحلب لهم سعادة الآخرة كفيلا فى الوقت ذاته ، بتحقيق سعادة فى الأولى تفضل أية سعادة يجلبها نظام غيره .

هكذا تلاحقت أصول العقيدة وترابطت فيما بينها ، وتلاحقت العقيدة والشريعة وترابطتا كذلك ، وتكون من مجموع ذلك نظام واحد ، يهدف إلى غاية واحدة ، هى سعادة الإنسان .

ففى أى أصول العقيدة ، أو فى أى فروع الشريعة ، يعارض المعارضون ؟ ألا فليدلوا إلينا بشبههم وشكوكهم ، وإنا - بحول الله وقوته - على إقناعهم لقادرون .

* * *

ألا إنه ليس من حق أحد أن يقول : مادام الإنسان غير قادر على علم الحياة الآخرة بنفسه ، فما له ولها ؟ لأن لنا نقول : إنه مادام هناك إله ، ومادام قد قضى بأن يبعث الإنسان ويمجّزى على ما قدم فى حياته الأولى ، فمن مصلحة

الإنسان أن يحاط علما بما سيكون حتى لا يؤخذ على غرة ، ومن هنا يعتبر الدين شيئا في صالح الإنسان ، وحسب الدين رفقا بالإنسان أنه لم يقدم له شيئا يتنافى مع مقتضيات عقله ، ولذلك اعتبر الدين الإمكان شرطا أساسيا في كل ما يدعو إليه ، اعتقادا كان أو عملا [لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا] .

ويثبت علماء الإسلام الأمور الدينية التي لا يستعمل العقل بإدراكها ، بهذا الطريق [هذا ممكن أخبر به الصادق ، وكل ممكن أخبر به الصادق ، فهو حق . فهذا حق] .

وبعد أن يثبت إمكان الشيء عقلا ويرد الخبر به عن طريق من قام الدليل على صدقه ، لا يكون هناك حرج في قبوله ، ولا يكون هناك مبرر لرفضه .

ومما هو جدير بالاعتبار أن الدين قد قصر أمر الاعتقاد على : معرفة مصير الإنسان . وهو البعث والحياة الآخرة .

والطريق التي حملت هذه المعرفة إليه . وهو الأنبياء والكتب والملائكة . والمصدر الذي بعث إليه بهذه المعرفة . وهو الله سبحانه وتعالى ،

وقصر أمر الشريعة على مابه صيانة الدماء والأرواح ، والعقول والأعراض ، والأموال . «

﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴾ .

﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ .

أما الكون — فيما عدا ذلك — بمجالاته الفسيحة : من فلك ، وطب ، ورياضيات ، وعلوم أحياء ، وعلم طبقات الأرض ، وعلم الذرة ، وعلم الفضاء ، والإشعاعات الكونية ، وغيرها ، وغيرها ، فهي كلها حق للإنسان يمارسها بكل ما يملك من حرية .

وإذا كان للدين شيء يقوله بصددها فهو الحث على طلبها ، والتشجيع على معرفتها ؛ فقد رفع الإسلام شأن العالم إلى مدى تفحط دونه جميع الشئون .

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ .
 ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ﴾ .

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ .

نعم لم يكن شأن الإسلام في هذه الناحية شأن الكنيسة التي ادعت علم كل شيء ، وحق احتكار العلم بكل شيء .

إن الإسلام ترك للناس كل شيء ، وحشم على معرفة كل شيء ، لأن العلم بالكون طريق إلى العلم بخالقه ، وكلما كانت المعرفة بالخالق أتم وأكمل ، كانت المعرفة بالخالق أتم وأكمل كذلك .
 وسرى فيما بعد أن العلم والدين أخوان متضامنان ، لاعدوان متضامنان .

* * *

وبعد أن تبين فكرة الدين على هذا النحو ، ويتبين أنه الطريق الصحيح لتحقيق سعادة الإنسان ، يصبح في وسعنا أن ندرك صواب موقف الدين إزاء من يتجهمون له ويفتانون عليه .

والساحة التي هي شعاره ، ليست تعنى أن يترك نفسه لخصومه ينهشونه ويتركونه أترأ بعد عين ، إن حقه في الوجود والبقاء كحق أى كائن ، وكما لا يقبل منا أن نقول لإنسان يلتف حوله خصومه ليقتلوه ، دعهم ليعتلكوا ، فإن الساحة أليق بك من أن تردعهم وتنهرهم ، فضلاً عن أن تخلص نفسك منهم بقتلهم ، إذا لم يكن لديك سبيل للتخلص منهم إلا بقتلهم ، فإنه لا يقبل منا أن نقول للمفتاتين على الإسلام ، دونكم الإسلام فاحقوه محققاً ، وتناولوا

عليه ما شاء لكم التطاول ، مع أنه طريقكم الصحيح إلى السعادة . إن السفهاء
أو من هم كالسفهاء يجب علينا أن نردمهم إلى صوابهم ، وأن نحى الناس . من
عدوى شرورهم .

* * *

بقى أن نقول : إذا كان من نالهم الاضطهاد في البيئة الإسلامية من أمثال
ابن رشد ، قد نالوا من الإسلام واعتدوا عليه ، فن حق الإسلام بمثلاني
أهله أن يقابل العدوان بالعدوان ، وعندى أن ذلك حق لا يقبل المراء ؛
فإن مقابلة العدوان بالعدوان عدل ، وفي اعتداؤهم على الإسلام ، وهو
طريقهم الصحيح إلى المدنية ، أعنى المدنية الحقبة ، لا المدنية التي هي زيف
كل الزيف ؟ .

وأما إذا لم يكونوا قد نالوا من الإسلام ، فباسم الإسلام لا نقر العدوان
عليهم . ويتحمل جريرة العدوان عليهم من اعتدى عليهم .

* * *

وبعد . . . فقد رأينا أن الإيمان بالبعث ، والإيمان بالرسول المبلغين عن
الله أمر البعث وغيره ، والإيمان بالله ، كلها أفكار مترابطة آخذ بعضها
بمحجز البعض .

ورأينا كذلك أن نظريتي البعث والمسئولية الأخروية يقتضيان نمطاً خاصاً
من العمل ، يضي على شطرى حياة الإنسان سعادة تامة .

ومن هنا كان الفكر والعمل في الإسلام ، شئنين يكمل بعضهما بعضاً ،
ويقوى بعضهما بعضاً ، أو هما جانبان لشيء واحد ؟ إذ رسوخ الفكرة
الإسلامية يدفع إلى العمل بمقتضاها ، وللواظبة على العمل بمقتضى الفكرة
الإسلامية ، يدعمها ويزيدها رسوخاً .

نم إن الاتصال بوحى السماء يجعل للفكرة الدينية في جملتها مصدرين

يعدانها بالغذاء والنماء ، وهما العقل والقلب ، ومن أجل ذلك سميت المفكرة الإسلامية إيماناً وعقيدة ، واعتبر العمل خاصتها اللازمة لها .

ولعل سبب استلزام الإيمان للعمل دون الفلسفة ؛ إذ يقولون :
[إن غاية الفلسفة نظرية حتى في قسمها العملي ، وغاية الدين عملية ، حتى في جانبه العلمي .

فأقصى مطالب الفلسفة أن تعرفنا الحق والخير ماهما . وأين هما ؟ ولا يعنيها بعد ذلك موقفنا من الحق الذي نعرفه ، والخير الذي نجده .

أما الدين فيعرفنا الحق لا لتعرفه فحسب بل لتؤمن^(١) به ، ونحبه ونمجده ، ويعرفنا الواجب لتؤديه ونوفيه ، ونكمل نفوسنا بتحقيقه^(٢)]

إن الإيمان بالبعث ليس فلسفة خالصة ؛ لأنه إنما يعرف - من حيث وقوعه ، لا من حيث إمكانه - بوساطة الوحي لا بوساطة العقل ، ولذلك يقال في طريق إثباته :

[البعث ممكن أخبر به الصادق . وكل ما كان كذلك فهو حق ، فالبعث حق] .

والإيمان بالبعث والمسئولية الأخروية ، هما باعنا الأخذ بأسباب البجاة والفوز ، والعمل على وفق الشريعة ؛ لذلك كان الإيمان بالبعث مقتضياً للعمل .

والإيمان بالبعث جزء من الإيمان الكامل .

ومن هنا قيل : الإيمان مقتض للعمل .

أما الفلسفة ، فمن حيث هي بحث عقلي صرف ، فليس إدراك وقوع

(١) والإيمان التزام بالشئ زائداً عن معرفته .

(٢) « الدين » لفضيلة الشيخ محمد عبد الله دراز ص ٦٤ .

البعث جزءاً من أجزائها ، وحيث كان إدراك وقوع البعث هو داعية العمل ،
لم تكن الفلسفة مقتضية للعمل .

* * *

أقسام الفلسفة

اختلفت وجهات النظر في أقسام الفلسفة . ومرد هذا الاختلاف إلى
الاختلاف في تعريفها ، ولاشك أن تعريف الشيء نطاق يضرب حول الشيء
يحصر داخله جميع العناصر المكونة له ، وينمى كل ما هو أجنبي عنه عن الدخول
فيه ، فإذا تواردت تعاريف مختلفة على الشيء الواحد ، كان معنى ذلك عدم
الاتفاق على ما هو داخل فيه ، وعلى ما هو خارج عنه .
وإلى هذا المعنى يشير « أوزفلد كولبه » قائلاً^(١) :

[يجب أن يخضع أى تصنيف للعلوم الفلسفية لتعريف من تعريفاتها ؛
ولذلك كان للفروق بين التعريفات فروق موازية لها في تصنيف العلوم
الفلسفية] .

ولشدة الارتباط بين التعريف والتقسيم من ناحية ، ولعدم اتفاق الفلاسفة
على تعريف واحد للفلسفة من ناحية أخرى ، أصبح من المتعذر اتفاق
الفلاسفة على تقسيم واحد للفلسفة ولهذا المعنى يشير « أوزفلد كولبه » قائلاً :
[يظهر أن تصنيف العلوم الفلسفية تصنيفاً جامعاً منظمًا سيظل متعذراً
مادام لا يوجد للفلسفة تعريف عام واحد مسلم به عند الجميع]^(٢) .

إلا أنه لا مناص - بالرغم من ذلك - لمن يعرض للفكر الإنسانى

(١) المدخل إلى الفلسفة ترجمة الدكتور أبى العلا عفيفى ص ١٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ .

بالشرح والبيان من أن يعرف بأقسام الفلسفة ، في صورة أو أكثر من الصور
التي تعبر عن بعض وجهات النظر في الموضوع .
ولقد اختار « أوزفلد كولبه »^(١) أن يدرج تحت أقسام الفلسفة
ما أسماه :

العلوم الفلسفية العامة

والعلوم الفلسفية الخاصة

ومهد لهذا التقسيم قائلاً :

[ومهما يكن من الأمر ، فإنه لا بد لنا من الأخذ بتصنيف ما نعتمد
عليه في دراستنا للعلوم التي لاجدال في أنها فلسفية] .

ثم أدرج تحت الفلسفة العامة :

ما بعد الطبيعة .

نظرية المعرفة .

المنطق .

وأدرج تحت الفلسفة الخاصة :

فلسفة الطبيعة

علم النفس .

الأخلاق .

فلسفة القانون .

علم الجمال

(١) المدخل إلى الفلسفة ص ٢٣ .

فلسفة الأديان

فلسفة التاريخ

ونشير - في شيء من الإيجاز - إلى التعريف بكل قسم من هذه الأقسام .

ما بعد الطبيعة

يرى « أوزفلد كولبه » أن مهمة ما بعد الطبيعة هي :

[البحث في معنى الوجود ، والتغير ، والإمكان ، والفعل ، والضرورة ، ونحو ذلك من المعقولات]^(١) .

ثم يقول في مكان آخر :

[غير أن ما بعد الطبيعة يفهم من ناحية أخرى على أنه البحث في الوجود الحقيقي ، في مقابل العلوم الجزئية ، التي تعنى بالبحث في ظواهر الوجود .

وعلى هذا الرأي تصبح مسألة « ما بعد الطبيعة » معرفة واجب الوجود لذاته ، أى معرفة ما يجب أن يفترض وجوده بالضرورة وراء عالم الظواهر] .

نظرية المعرفة

إن مهمة نظرية المعرفة - كما يقول « أوزفلد كولبه » - هي :

[أولاً : تعريف مادة العلم بأوسع معانيها ، أى النظر فيما يمكن العلم به من الأشياء .

وبما يتصل بهذا الموضوع المسائل الآتية :

١ - التفرقة بين ما هو داخل في العالم المحسوس ، وما هو خارج عنه - أى بين ما هو داخل في حدود التجربة ، وما هو خارج عن حدودها .

ب - التفرقة بين العلم البديهي ، والعلم المكتسب ، أى بين ما يدركه العقل بفطرته مستقلاً عن التجربة ، وما لا يدركه إلا عن طريق التجربة .
 ح - البحث في الشروط الواجب توافرها في الأحكام الضرورية اليقينية أى النظر في مادة العلم الضروري .

ثانياً : تبحث نظرية المعرفة - أيضاً - في ما هو ذاتي ، وما هو موضوعي ، فإن كل ما يمكن اعتباره متصلاً بالذات المدركة يرجع فيه إلى علم النفس ، وكل ما يتصل بالموضوع للدرك يرجع فيه إلى العلوم الطبيعية .
 ثالثاً : تبحث نظرية المعرفة مفاهيم المصطلحات الآتية :
 المادة . القوة . الطاقة . الحياة . العقل [.

المنطق

يعرف « كنت » للمنطق بأنه :
 [العلم الذى يبحث في التفكير الصحيح الذى يأتى مطابقاً لمبادئ العقل البديهية .
 أو العلم الذى يرشد الإنسان إلى ما يجب أن يكون عليه التفكير]^(١)
 الفلسفة الطبيعية

[الفلسفة الطبيعية مهمة يمكن تلخيصها في : أنها تعنى بتفسير طبيعة الوجود المادى على نحو ما فعل غاليلى حيث :
 فرق بين نوعين من صفات الأجسام أطلق عليهما :
 الصفات الجوهرية .
 والصفات العرضية .

(١) المدخل إلى الفلسفة ص ٥٢ .

وأدخل في الأولى صفات الشكل ، والمقدار ، والوضع ، والزمان ،
والحركة ، والسكون ، والمعدد ، وكون الجسم متصلاً بجسم آخر ، أو
منفصلاً عنه .

هذه صفات يعتبرها غاليلي غير مفارقة لماهية الجسم .

أما الصفات العرضية فكاللون ، والطعم ، والرائحة .

فإنه ليس من الضروري لوجود الجسم أن يكون أبيض ، أو أحمر ،
حلواً ، أو مرراً ، ذا صوت ، أو غير ذي صوت ، طيب الرائحة أو كريها .

هذه كلها صفات نصف بها الآثار التي تتركها الأجسام عند وقوعها على
حواسنا^(١)

ومن مهمة الفلسفة الطبيعية كذلك [أنها توازن بين الفروض العلمية
العديدة المتضاربة التي يضعها العلماء مستفيدين إلى علمهم ببعض الحقائق وأن
تقدر القيمة الفلسفية لهذه الفروض]^(٢)

ولعله مما سبق يتضح الفرق بين :

١ — فلسفة ما وراء الطبيعة .

٢ — الفلسفة الطبيعية .

٣ — العلوم الطبيعية .

أما فلسفة ما وراء الطبيعة فهي تبحث في العالم العقول .

وأما الفلسفة الطبيعية فهي تبحث في عالم المادة من وجهة نظر عامة .

وأما العلوم الطبيعية فلها طابع الاختصاص حيث يختص كل علم بجزء من

(١) نفس المصدر ص ٦٦ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة ص ٧٢ نفس المصدر ص ٨٥ .

المادة ، كالمطلب الذى يختص بـيدن الإنسان ، وكانفلك الذى يدرس الكواكب وهكذا .

فلسفة علم النفس

ترجع مهمة علم النفس إلى دراسة الأسس التى يعتمد عليها علم النفس العلمى « أو التجريبي » . مثل ماهية الذات العاقلة . ومعنى العلمية فى الظواهر النفسية ، ومعنى قياس الظواهر النفسية ، إلى جانب دراسة المفاهيم الأساسية فى علم النفس العلمى ، مثل معنى الشعور ، واللاشعور وعلاقة العقل بالجسم بصفة عامة ، وما إلى ذلك .

ولا شك أن هذا المجال الذى يعمل فيه علم النفس الفلسفى يختلف عن المجال الذى يعمل فيه علم النفس التجريبي .

وقد حدد مجال علم النفس التجريبي « أوزفلد كولبه » قائلا :

[ويمكن القول بأن علم النفس - كعلم من العلوم الجزئية - قد حدد الآن تماما فففيه :

أولا : حالات الحالات العقلية الشعورية المركبة إلى حالات أبسط منها .

ثانياً : حددت العلاقات العلمية بين الظواهر النفسية والتغيرات البدنية - لاسيما العصبية - التى توازيها .

ثالثاً : استخدمت فيه التجربة بقصد الوصول إلى مقياس خارجى تقاس به الظواهر النفسية]^(١)

فلسفة الأخلاق

يقول « أوزفلد كولبه ^(١) » :

[يعتبر علم الأخلاق أو الفلسفة الخلقية عادة من العلوم المعيارية ، وعلى ذلك فهمته وضع الشروط التي يجب توافرها في الإرادة الإنسانية وفي الأفعال الإنسانية ، لكي تصبح موضوعاً لأحكامنا الأخلاقية ، بهذا المعنى يمكن أن نسمى علم الأخلاق « فن الأخلاق » كما نسمى المنطق « فن التفكير »]
ويقول في موضع آخر ^(٢) :

[الفلسفة الخلقية مبنية على قضايا أولية - بديهية - وفيها تعتبر المبادئ الخلقية أو أحكام الضمير صفة جوهرية في طبيعة العقل الإنساني نفسه أو وظيفة من وظائفه .

والأخلاق بهذا المعنى أمر مستقل تماماً عن جميع النظريات المتغيرة المستندة إلى التجربة] .

فلسفة القانون

يوضح « أوزفلد كولبه » الفرق بين القانون وبين فلسفة القانون قائلا ^(٣) :

[جرى العرف بمقابلة فلسفة القانون بعلم القانون ، وهذا أسلوب من التعبير قد يحملنا على الاعتقاد بأن فلسفة القانون قد تقول في مسألة من المسائل التي نبحث فيها أكثر مما يقول علم القانون ، وقد تعبر عنها بعبارة أفضل ، أو أن فلسفة القانون تبحث في نوع خاص من القوانين ، يختلف في جوهره عن

(١) نفس المصدر ص ٨٩ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة ص ٩٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٧

القانون الوضعي ، الذي قررته الشرائع الإنسانية ، واتخذت عرف الباس وتقاليدهم أساساً له .

والحق أن مسألة أية فلسفة في القانون يجب أن تشابه مسألة أية فلسفة في الطبيعة ، بمعنى أن فلسفة القانون ، لاتعنى عناية مباشرة بدراسة الحقائق القانونية الجزئية ، بل تركز ههنا في بحث المبادئ الأساسية التي يفترضها علماء القانون ، والنظريات العامة التي يضعها علم القانون الخاص .

أما القانون فهو في نظر فلسفته ، وفي نظر علمه ، على السواء والآن نستطيع أن نقرر المسائل التي تواجه فلسفة القانون .

يجب أن تبحث فلسفة القانون جميع المفاهيم الكلية التي تستخدم في علم الفقه ، كما تستخدم في غيره ، ومن أجل ذلك لا يمكن تحديدها في علم جزئي ، وذلك كمفهوم الفعل ، والنية ، والإرادة والقصد ، والمصادقة أو الإلتفاق والعلية ، ومعنى القانون نفسه ، والحرية .

ولابد لفلسفة القانون من أن تأخذ على عاتقها ، مهمة بحث المفاهيم الأساسية ، التي يستخدمها القانون ذاته ، أعني المفاهيم التي يختص بها ذلك العلم دون غيره .

وأول هذه المفاهيم مفهوم العدالة ، فإن كثرة التعريفات التي وضعها الفقهاء لهذا المصطلح في الماضي وفي الحاضر ، واختلافها ، يقتضيان النظر في الحقائق التي تشكلت بها فكرة العدالة ، وتحليل هذه الحقائق تحليلاً دقيقاً .

ومنها مفهوم العقاب ، والتبعة ، والشخصية بمعناها القانوني ، والملك ، ونحو ذلك من المفاهيم التي أثارَت كثيراً من الجدل حولها ، وتشعبت فيها الآراء [.

فلسفة الجمال

يقول « أوزفلا كوله^(١) » :

[وهنا مشكلة تواجهنا في علم الجمال ، وهي : هل يوجد إلى جانب العلم الخاص الذى نسميه علم الجمال ، فلسفة للجمال ؟]

ثم يقول^(٢) [أما علم الجمال عند الفلاسفة الذين أعقبوا « كنت » فتتجلى فيه بكل وضوح النزعة النظرية التى غلبت على فلسفتهم . . . وربما كان أهم صفة لفلسفتهم فى الجمال تمييزهم بين ما يسمونه علم الجمال المادى وعلم الجمال الصورى .

يمثل الأول « هيجل » ويعتبر « هربارت » مؤسس الثانى [.
ثم يقول^(٣) : [أما عند « هربارت » فلعلم الجمال معنى مختلف تماماً ،
لأنه ليس بحثاً فى الجمال فحسب ، بل يدخل فيه الأخلاق أيضاً .
و « هربارت » يفهم علم الجمال على أنه العلم الذى يضع لكل موجود قيمة من القيم بالإضافة إلى وجوده .

ويسمى للسكة التى تدرك هذه القيم وتصفها ؛ بذلك الإسم العام الذى هو « الذوق » ومن أجل هذا لم تكن الأحكام الجمالية وحدها أحكاماً للذوق ، بل الأحكام الأخلاقية أيضاً [.
ويقول^(٤) الدكتور أحمد أمين :

-
- (١) نفس المصدر ص ١٢٣ .
 - (٢) نفس المصدر ص ١١٥ .
 - (٣) نفس المصدر ص ١١٧ .
 - (٤) مبادئ الفلسفة ص ٥٨ .

[وقد غلبت على سقراط الآراء الأخلاقية ، فعد الجليل مرادفاً للنافع .
ورأى أفلاطون أن الجمال شيء إلهي يرادف الخير ، وأنه معنى مطلق .
مجرد غير قابل للتغير ، وقرر أن روح الإنسان قد تمتعت بالجمال الأزلي في
الحياة الأولى ، قبل أن تحل بالأجسام في هذا العالم ، ومن أجل هذا إذا رأى
شيئاً ، فيه نفحة من الجمال ، أخذته الروعة لتذكر ما كان فيه .

ومن رأى أفلاطون أن الجمال معنى في الشيء مستقل عن حواسنا] .
ويقول ^(١) أوزفلد كوله : «

[ويرى « كفت » أن كل ما هو جميل أو جليل إنما وضعت له قيمته .
العليا من أجل أنه رمز كامل لثال الخير] .

ويعلق العرب على هذا النص قائلاً :

[على أساس أن « الخير » هو القيمة العليا التي ترجع إليها القيم جميعها ،
فالجمال والجلال قيمتان — لا في ذاتهما — بل من حيث إنهما رمزان
كاملان لثال الخير .

وعلى هذا رأى ترجع القيم كلها إلى قيمة واحدة هي الخير ، كما ترجع
الأحكام التقديرية كلها إلى حكم واحد هو الحكم بالخير على كل شيء .
ذى قيمة] .

ويعرف « كفت » الجمال بأنه اللذة المباشرة الخالصة التي يشعر بها
الإنسان في إدراكه لصور الأشياء والنسب التي بينها .

ويعرف الجلال بأنه الشعور باللذة عند إدراك شيء يهول أمره الحسن ،
أى شيء يعجز الحسن عن أن يدرك عظمه أو قوته ^(٢) .

(١) للدخل ص ١١٤ .

(٢) ص ١١٤ .

وللفيلسوف « فيشر » كتاب اسمه « نظرية في الجمال » قسمه إلى ثلاثة أقسام ، خصص القسم الأول منه ، لما أسماه « ميتافيزيكا الجمال » بحث فيه معنى الجميل بوجه عام .

وخصص القسم الثانى منه للبحث في الجمال من حيث هو موجود بالفعل في الطبيعة ، ومن حيث موجود في الخيال .

وخصص القسم الثالث منه للبحث في حقيقة الفن^(١) .

ومن هذا التقسيم يتضح الفرق بين الجمال كفلسفة والجمال كعلم أو كفن .
[ثم إن « كنت » يقسم الفنون على أساس الوسطة التي تستخدم في التعبير عن الجمال إلى ثلاثة أقسام :

الفنون التي تعبر عن الجمال بالألفاظ ، وهي الخطابة والشعر .

والفنون التي تعبر عنه بالأشكال والصور ، وهي الفنون التصويرية .

والفنون التي تعبر عنه باللغات والألوان وهي الفنون التي تتوقف على عمل الحواس^(٢) .

ويعلق للمرب على هذا النص قائلاً :

[وزيادة في الإيضاح نقول : إن « كنت » يقسم الفنون على الأساس المذكور إلى :

أ — الفنون الكلامية ، ويدخل تحتها الخطابة والشعر .

ب — الفنون التصويرية ، وهذه تنقسم بدورها إلى :

١ — فنون يظهر فيها الجمال في صورة واقعية محسوسة ، وهي فن التماثيل والعمارة .

(١) المدخل ص ١١٦ .

(٢) ص ١١٤ .

٢ — فنون يظهر فيها الجمال عن طريق عمل الوهم فيما هو موجود ، مثل فن الرسم والتصوير .

٣ — فنون تعتمد على عمل الحس كالوسيقى التى يعمل فيها الإحساس السمعى ، وفن الألوان الذى يعمل فيه الإحساس البصرى] .

فلسفة الدين

إن الدين وثيق الصلة بالفلسفة يقول^(١) « أوزفلد كوله » :

[يلزم أن نميز بين الثالوجيا من حيث هى علم ، وبين فلسفة الدين ، من حيث هى جزء من الفلسفة العامة ، على أساس أن الثالوجيا تبحث فى دين من الأديان بعينه .

أما فلسفة الدين فتعنى بنقد وتحليل المفاهيم التى تستعملها الثالوجيا ، والمبادئ الأولى التى تفرضها] .

ويعلق للعرب على هذا النص قائلاً :

[الثالوجيا هى العلم الذى يبحث فى الله وصفاته وأفعاله وما يجب له ، وما يجوز عليه ، وما يستحيل فى حقه ، ويؤيد ذلك بأدلة عقلية] .

وواضح أن الثالوجيا بهذا المعنى — بعد ملاحظة أن الأدلة العقلية المستعملة فيها واردة فى جملتها ، مع دعاويها عن طريق الوحي — هى المعنى الحقيقى للدين الذى شرحناه سابقاً تحت عنوان « الدين والعلم والفلسفة » وبيننا فيه أن رأى « بتراند رسل » الذهاب إلى أن الدين يفرض مبادئه على الناس فرضاً ، غير صحيح ، وها هو ذا متعارف الفلاسفة يؤكد ما ذهبنا إليه من أن كلا من الدين والعقل عون للآخر وسند له .

نم إن انجاه « أوزفلد كولبه » إلى اعتبار فلسفة الدين شيئاً غير التالوجيا ، غير سديد ؛ لأن التالوجيا وهى دراسة عقلية عميقة لن تستعمل مفاهيم ومصطلحات تترك لغيرها أمر إيضاحها وشرحها .

فإن يك الأمر أمر نقد يتوجه به ضد الأديان بعض من لا يدين بمبادئها من الفلاسفة ، فذلك لا يخرج عن نطاق العمل الفلسفى العام الذى تصطرع فيه الآراء ، وتعارض وجهات النظر .

والتالوجيا تقوم بدورها فى هذا المجال كما يقوم به أى مذهب فلسفى آخر ، تشرح وجهة نظرها ، وتدفع هجمات المعارضين لها ، بالحجة والبرهان .

فلسفة التاريخ

يشرح « أوزفلد كولبه » فلسفة التاريخ قائلاً^(١) :

[إن على فلسفة التاريخ أن تدرس نفس المسائل التى يدرسها علم التاريخ . . .]

لكن بينما يكتفى علم التاريخ بسرد حوادث الماضى ، تقع فلسفة التاريخ تفسيراً لتعلل به تتابع تلك الحوادث فتربط بعضها ببعض ربطاً معقولاً ، وتبين ما فيها من أسباب ومسببات .

ثم مرة أخرى يشرحها قائلاً^(٢) :

[يجب على المؤرخ أن يتجاوز حدود الواقع ويفسر مجرى التاريخ تفسيراً فلسفياً ، وبهذه الطريقة يُدخل بين عناصر التاريخ الواقعية عنصراً جديداً ، بحيث هو عنصر الاستنباط وتكوين النتائج] .

(١) المدخل ص ١٣٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٢ .

ثم مرة ثالثة بشرحها قائلاً^(١) :

[إن مهمة فلسفة التاريخ وضع أساس فلسفي لعلم التاريخ] .

ثم يعقب « أوزفلد كولبه » قائلاً^(٢) :

[ثم ليعلم أن البحث العلمى فى التاريخ لا يؤدى إلا إلى نتائج ظنية احتمالية ، بل ربما كان التاريخ أكثر العلوم جميعها تأدية لهذا النوع من النتائج . وليست فلسفة التاريخ بأسعد حظاً فى هذا الأمر من علم التاريخ ، فما يقال فى نتائجها يقال بالطريقة عينها فى نتائجها] .

تعليق

إن حكم « أوزفلد كولبه » على فلسفة التاريخ بأنها إنما توصل إلى نتائج من نفس النوع الذى يوصل إليه التاريخ ذاته ، أى أنها توصل إلى نتائج ظنية احتمالية ، يقفنا أمام تفسير للفلسفة يختلف عن التفسير المتعارف عليه بين الفلاسفة .

ولعله لم يغيب بعد عن الذهن النص الذى سقناه سابقاً ، والذى يقرر أن [سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، ودبكارى وكثير غيرهم ، من أئمة الفلسفة فى شتى عصورها ، يرون أن الصدق اليقيني هو علامة الفلسفة بمعناها الصحيح ، وأن هذا الصدق اليقيني هو ضالة الفيلسوف المنشودة ، فهو يريد أن يعرف الحقيقة ، وأن تكون معرفته لها يقيناً لا يحتمل الخطأ] .

(١) نفس المصدر ص ١٣٢ .

(٢) ص ١٣٣ .

فأين من هذا الصديق اليقيني ذلك الذى لا يزيد عن الظنون والاحتمالات؟

إن كلمة فلسفة تداولتها اصطلاحات متعددة ، وهى فى كل اصطلاح غيرها فى الاصطلاح الآخر ، فمن الواجب الاحتراس فى استعمالها حتى لا يوضع اصطلاح فى موضع اصطلاح آخر .

* * *

هكذا اضطرب المحدثون فى أمر الفلسفة هذا الاضطراب الذى لم يثبتوا معه - فى تعريف الفلسفة - على رأى ، وخرجوا بها عن الحدود التى تدور حول اليقين ، وتجمل منه هدفها المنشود إلى مجالات أخرى لا تتوخى هذا الهدف .

أما فلاسفة المسلمين ، وكثير غيرهم ممن سبقهم ولحقهم ، فقد وقفوا فى تعريف الفلسفة عند رأى بلغ عندهم من الدقة والوضوح حدا لم يساورهم فيه ما ساور المحدثين من ريب وشكوك .

ونتيجة لدقة تعريف الفلسفة ووضوحه عندهم ، جاء تقسيمهم لها أيضاً موافقاً بها عند الحدود التى لا تخرج عن مجالات اليقين .
يقول ابن سينا :

[الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية .

فالحكمة المتعلقة بالأمور التى لنا أن نعلمها وليس^(١) لنا أن نعمل بها ، تسمى حكمة نظرية .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، تسمى حكمة عملية .

(١) أى ليس فى وسعنا وطاقتنا أن نعمل بها .

وكل واحدة من هاتين الحكمتين تفحص في أقسام ثلاثة :

فأقسام الحكمة العملية :

حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية . . .

فالحكمة المدنية : فائدتها أن يُعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان .

والحكمة المنزلية : فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تسكون بين أهل منزل واحد ، لتنظم به المصلحة المنزلية . والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ، ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية : ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس ، وتعلم الرذائل ، وكيفية توقيها ، لتبتطهر عنها النفس .

وأما الحكمة النظرية : فأقسامها ثلاثة :

حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير ، من حيث هو في الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية .

وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير ، وإن كان وجوده مخالطاً للتغير ، وتسمى حكمة رياضية^(١) .

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطه أصلاً ، وإن خالطه فبالعرض ، لا أن ذاته مفقورة في تحقيق الوجود إليه . وهي الفلسفة الأولى ، والفلسفة الإلهية جزء منها^(٢) .

(١) ومن هذا يتضح أن فلاسفة العرب متنبهون إلى أن الرياضة مختلطة بالوجود الواقعي وليست مجرد تصورات خيالية .

(٢) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٢ ، ٣ .

ويقول : [— فصل في ماهية الحكمة — الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان بتحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما عليه الواجب
لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل ، وتصير عالماً معقولا مضاهياً للعالم
الموجود ، وتستعبد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة
الإنسانية .

فصل في أول أقسام الحكمة

الحكمة تنقسم إلى :
قسم نظري مجرد .
وقسم عملي .
والقسم النظري : هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال
الموجودات ، التى لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ، ويكون المقصود إنما هو
حصول رأى فقط ، مثل علم التوحيد .
والقسم العملي : هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني
بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل
بكسب الإنسان ، ليكتسب ما هو الخير منه ، فلا يكون المقصود حصول
رأى فقط ، بل حصول رأى لأجل عمل .
فغاية النظرى هو الحق .
وغاية العملى هو الخير .

فصل في أقسام الحكمة النظرية

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة :
العلم الأسفل : ويسمى العلم الطبيعى .

— ٢٦٦ —

والعلم الأوسط : ويسمى العلم الرياضى .

والعلم الأعلى : ويسمى العلم الإلهى .

فصل فى أقسام الحكمة العملية

لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصاً بشخص واحد .

وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد .

والذى يكون غير خاص هو الذى إنما يتم بالشركة .

والشركة :

إما بحسب اجتماع منزلى علوى .

وإما بحسب اجتماع مدنى .

كانت العلوم العملية ثلاثة :

واحد منها خاص بالقسم الأول ، ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغي

أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة ،

ويشتمل عليه كتاب « أرسطوطاليس » فى الأخلاق .

والثانى منها خاص بالقسم الثانى ، ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي

أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ، ومملوكه ، حتى

تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه

كتاب « أرونس » فى تدبير المنزل ، وكتب فيه لقوم آخرين غيره .

والثالث منها خاص بالقسم الثالث ويعرف به أصناف السياسات

والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية ويعرف وجهه استيفاء كل

واحد منها ، وعلّة زواله وجهة انتقاله .

وما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون ،

وما كان من ذلك بالنبوة والشرعة ، فيشتمل عليه كتابان هما في النواميس^(١) .

ومن هذه النصوص يتضح أن الحقيقة الكلية من جوانبها المختلفة :
[ما هو واجب .

وما هو ممكن .

وما يعلم لتستكمل النفس بالعمل بمقتضاه .

وما يعلم لتستكمل النفس بمجرد العلم به] .

هي هدف الفيلسوف ، يحاول تحقيق أهدافها العلمية والعملية ،
ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

كان هذا هدف الفلسفة لدى فلاسفة الإسلام ، وكان هذا هو هدف
الفلسفة عند كثير من الفلاسفة من سبق فلاسفة المسلمين ولحقهم .

ويفرع ابن سينا على تعريف الفلسفة تقسيمها إلى قسمين نظري وعملي .

ويجعل الحق هو المهدف المقصود من القسم النظري ، والحق له من
الجلال ، والكمال ، ما يجعله أسنى الغايات وأسمى المطالب .

ويجعل الخير هو المهدف المقصود من القسم العملي ، وهذا الخير يعني :
بالنسبة للإنسان التوافق والانسجام بين قواه المختلفة ، التي هي الشهوة
والغضب حتى لا تطفئ واحدة منهما على الأخرى ، فيختل نظام المرء
وتتعارض مصالحه .

وبالنسبة للأسرة التوافق والانسجام بين أفرادها حتى يقوم كل منهم بما هو
مطلوب منه ، فتزفرف عليها السعادة .

(١) رسائل في الحكمة والطبيعات ص ١٠٤ وما بعدها .

وبالنسبة للجماعة التوافق والانسجام بين هيئاتها المختلفة وبين أفراد كل هيئة .

ويبدو أن الهدف الأساسى من الفلسفة العملية لدى فلاسفة المسلمين هو توفير الهدوء والطمأنينة للفرد ليستطيع الحصول على الكمال الحقيقى بالنسبة له . والكمال الحقيقى للفرد هو إدراك الحقيقة . يقول ابن سينا :

[الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان بتحصيل ما عليه الوجود كله ، وما عليه الواجب . . .

لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل ، وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة] .

فاستكمال النفس وشرفها مردما إلى تحصيل ما عليه الوجود ، وانطباعها بصورة السكون كله ، ولن تزيد - عند ابن سينا - سعادة الآخرة على سعادة الدنيا إلا من جهة استكمال هذا التحصيل ، وذلك الانطباع ، بسبب أن النفس فى الدنيا مشغولة بالبدن ، صارفة بمض عنايتها فى تديره ، أما فى الآخرة فسوف تسقط عنها هذه المؤونة .

ومن حيث إن الإنسان بالحقيقة عنده هو النفس ، وحال النفس دائرة بين العلم والجهل ، كانت السعادة متركزة فى العلم والشقاوة متركزة فى الجهل . ومن حيث إنهم أيضاً يعرفون الفلسفة أحياناً^(١) بأنها التشبه بالإله ، والآله ليس له جسم يفتدى ، كانت الفلسفة هى الأمر الذى يمكن أن يجمع بين الإله والإنسان ، وذلك هو العلم .

(١) انظر ما سقناه فى هذا عن الكندى

لكل هذه الإعتبارات جعلوا العمل وسيلة للعلم ، أعنى جعلوا الفلسفة العملية وغايتها ، أو غاياتها ، وسيلة لتحقيق غاية الفلسفة النظرية .

ولما كان الإنسان مجموعة قوى مختلفة ، من العقل ، والشهوة ، والغضب وكان لكل منها وظيفة — وان اختلفت قيم هذه الوظائف ؛ لأن وظيفة العقل تحقيق العلم والمعرفة ، أما الشهوة والغضب فوظيفتهما توفير حياة الجسد الذى هو مطية العقل — كان من الضرورى لكى تؤدي كل قوة من هذه القوى وظيفتها على الوجه الأكمل ، أن تتعاون وتتآزر .

فعلم الأخلاق مهمته أن يحقق الانسجام بين هذه القوى ، وغاية هذا الانسجام أن يجد العقل من شريكه القائمين على خدمته عوناً على القيام بمهمته التى هى الغاية من وجود الإنسان وهى العلم والمعرفة .

وكا لاغنى للإنسان عن شهوته وهواه ، لاغنى له عن الزوجة والخدم والأولاد ، بحكم تكوينه الفطرى ، وكا أن هذا المجتمع الصغير يمكن أن تنسجم أفراد ، فلا يكون بعضه معوقاً لبعض عن بلوغ الهدف الأسى من الحياة ، ويمكن أن تتنافر أفراد ، رغم أنه لاغنى لبعضهم عن بعض ، كا تتنافر قوى الإنسان الداخلية ، فيحول هذا التنافر دون بلوغ الهدف ، كانت مهمة علم تدبير المنزل توفير الانسجام بين أفراد الأسرة حتى يتأتى لكل فرد من أفرادها أن يحقق هدفه الحقيقى الذى من أجله وجد .

وكا لاغنى للإنسان عن قواه الداخلية ، وعن مجتمعه الصغير الذى هو الأسرة لاغنى له أيضاً عن مجتمعه الكبير ، المدينة ، والأسر بالنسبة لانسجام أو عدم انسجام أفراد هذا المجتمع الكبير ، كالأسر بالنسبة لانسجام أو عدم انسجام أفراد المجتمع الصغير ، والعلم الذى يوفر الانسجام بين أفراد المدينة هو علم السياسة :

ومن هذا يتضح أن الغاية من كل من علم الأخلاق ، ومن علم تدبير المنزل ، ومن علم السياسة ، هي توفير الهدوء اللازم لقيام الإنسان بمهمته الأساسية وهي العلم والمعرفة ، التي هي الحكمة النظرية .

ولوقوف الحكمة العملية من الحكمة النظرية موقف الخادم من المخدم وموقف الوسيلة من النتيجة ، صار من المقرر أن غاية الإنسان الأخيرة ، وسعادته النهائية هي إدراك الحقيقة كاملة بقدر ما في الإنسان من طاقة واستعداد . يقول^(١) الغزالي :

[أما العلم فنقسم إلى العملى والنظرى .

أما النظرى فكثير ولكن كل علم يتصور أن يختلف بالأعصار والبلدان والأمم فلا بورث كما لا يبقى في النفس أبد الدهر .

ونحن نبتغى من العلم تبليغ النفس كما لها لتسعد بكاملها مبهجة بما لها من البهاء والجمال أبد الدهر .

تفرج عن هذا البيان العلم باللغات ، وموجبات الألفاظ ، كالمعلم باللغة والأعراب ، والنحو ، والشعر ، والترسل ، وشرح الألفاظ وتفصيلها .

فإن افتقر إلى شيء منها فيطلب لنفسه بل ليسكون ذريعة للعلم المقصود ، لكنا الآن في بيان العلم المقصود ؛ فإننا إن نعرف ذات الحج لم يلزمنا ذكر الخلف والمطهرة ، وإن كان يحتاج إليهما في التوصل إليه . وإنما نميز العلوم التي تبقى معلوماتها أبد الأبدن لا تزول ولا تحول . ومثل ذلك لا يختلف باختلاف الأعصار والأمم .

وذلك يرجع إلى العلم بالله وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، ورسوله ،

(١) ميزان العمل للغزالي ص ٣٥ .

وملكوت السموات والأرض ، ومجائب النفوس الإنسانية والحيوانية ، من حيث إنما مرتبطة بمقدرة الله عز وجل ، لامن حيث ذواتها .

وكذا معرفة الذبوة ، والنبي ؛ لأن النبي واسطة بين الخلق والملائكة ، كما أن الملك واسطة بين الله والنبي ، وهكذا يتسلسل إلى آخر العلوم النظرية .

القسم الثانى : العلم العملى ، وهو ثلاثة علوم :
علم النفس بصفاتها وأخلاقيها ، وهو الرياضة ومجاهدة الهوى .
وعلمها بكيفية المعيشة مع الأهل والولد والخدم والعبيد ؛ فإنهم خدمك أيضاً ، كأطرافك وأبعاضك ، وقواك .
وكما لا بد من سياسة قوى الشهوة والغضب وغيرهما ، فلا بد من سياسة هؤلاء .

وعلم سياسة أهل البلد والناحية ، وضبطهم] .
ويقول :

[إن^(١) تأثير العمل لإزالة مالا ينبغى ، والسعى فى العلم سعى فى تحصيل ما ينبغى ، وإزالة مالا ينبغى شرط لتفريغ الخلل لما ينبغى ، والمشرط هو المقصود وهو أشرف من الشرط .

ومثاله : من أراد استيلاء امرأة بها علة تمنع العلوق فعليه وظيفتان :
إحداها : إمادة العلة المفسدة للحمل ، المانعة من العلوق .
والأخرى : إبداء النطفة بعد إزالة العلة المانعة .
فالأولى شرط للثانية ، والثانية هى الغاية المطلوبة . .
فالعمل معناه كسر الشهوات بصرف النفس عن صوبها ، إلى الجنة

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٩

العالية الإلهية ، ليمحي عن النفس الهيئات الخبيثة ، والعلائق الردية التي ربطتها بالجنية السافلة ، حتى إذا محقت تلك العلائق ، أو ضعفت ، حوذى بها نحو النظر في الحقائق الإلهية ففاضت عليها من جهة الله تعالى تلك الأمور الشريفة . . .

ففيضان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب وهو عين السعادة التي للنفس بعد الموت ، ولكنها مشروطة بإزالة العلائق ومحو الصفات الردية التي تأكدت للنفس باتباع الشهوات .

فإذن العمل يرجع إلى مجاهدة النفس بإزالة ما لا ينبغي . . . فقد عرفت أن سعادة النفس وكلها أن تنفكس بحقائق الأمور الإلهية وتتحد بها حتى كأنها هي . وإن ذلك لا يكون إلا بتطهير النفس عن هيئات ردية تقتضيها الشهوة والغضب ؛ وذلك بالمجاهدة والعمل .

فالعمل للطهارة ، والطهارة شرط ذلك الكمال ؛ ولذلك قال عليه السلام : « بنى الدين على النظافة » [.

* * *

ومن حيث : إن الفلسفة تبدأ عملها من أول الطريق حيث تنظر أول ما تنظر ، في الوجود والوجود بصفة عامة ، ثم في أقسام الوجود ، ثم في تصنيف الموجودات . وفيما يتركب منه الوجود ، وما يزال الأمر يتحدد شيئاً فشيئاً إلى أن تبرز الموجودات الجزئية الخاصة وعند ذلك يحى دور العلوم التي تتلقف هذه الموجودات الجزئية لتدرسها ، ويعرف كل علم الأحوال الخاصة بموضوعه ، التي لا يشركه فيها علم غيره ، يقال : إن الفلسفة هي الأم التي يتولد منها سائر العلوم .

وعند النقطة التي تفصل بين ما هو عام من المعارف لا يتغير بتغير الموضوع والزمان والمكان ، وبين ما هو خاص منها يرتبط بموضوع معين محس له أحكام تخصه ، يقع الحد الفاصل بين العلم والفلسفة .
غاية الفلسفة

جرت عادة الباحثين أن يسألوا عن الهدف الذي يتوخاه الفيلسوف من تفلسفه ، فهل للفلسفة غاية تطلب من ورائها ؟ وما هذه الغاية ؟ أم الفلسفة غاية نفسها فهي تقصد لذاتها ، وليست تقصد لشيء يترتب عليها ؟ .
يذهب بعض الباحثين ، إلى أنه لا ينبغي أن يكون للفلسفة هدف تتوخاه ، وغاية تنشدها ؛ وإلا لكانت الفلسفة وسيلة إلى غيرها ، ولكان غيرها أشرف منها ، ولا شيء أفضل من المعرفة .
يقول^(١) صاحب كتاب « أسس الفلسفة » .

[إن جبهة المحدثين من مؤرخي الفلسفة — مع اعترافهم بسبق الشرق القديم إلى ابتداء الحضارات ، وتأثر اليونان بترات حكمائه — متفقون على أن الفلسفة اليونانية خلق عبقرى أصيل ، جاء على غير مثال .
ومن دلائلهم على هذا أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفي اليوناني ، التماس المعرفة لذات المعرفة ، بمعنى أن يتجذع العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية ، ومن غير أن تدفعه إلى ذلك أغراض عملية .
وهذا النوع من المعرفة النزيهية^(٢) قد نشأ لأول مرة في ظل اليونان وعاش في كنفهم .

(١) الدكتور توفيق الطويل ص ٢٣ .

(٢) لست أدري ما قيمة وصف المعرفة لذات المعرفة بأنها نزيهية ، هل يعنى ذلك أن المعرفة التي تقصد لغايات عملية ، تكون دنسة ؟ .

(م ١٨ — التفكير الفلسفي)

بحثوا في الوجود لمعرفة أصله ومصيره ، وتأملوا موجوداته وما يعرفونه
من صنوف التغير بدافع من الرغبة النزيهة في طلب المعرفة ، ومن غير
أن تسوقهم إليها ضرورة ملحة .

أما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليسد بها حاجة عملية [.

ومعنى هذا أن مناط تفضيل الفكر اليوناني القديم على الفكر
الشرقي القديم يرجع — فيما يرى جمهوره المحدثين من مؤرخي الفلسفة —
إلى أن الفكر اليوناني لم يخضع لمؤثرات عملية ، وإنما كان باعته ومحركه
تحصيل المعرفة التي بها كمال الإنسان ككائن عاقل .

ويعود صاحب المصدر السابق إلى نفس الموضوع فيقول ^(١) :

[كانت غاية الفلسفة مثار خلاف بين الفلاسفة :

فمن قائل بأنها كشف الحقيقة لذاتها .

ومن قائل : بأنها محاولة للتوفيق بين حقائق العقل وحقائق الوحي .

ومن قائل : بأنها تهدف إلى خدمة الحياة العملية [.

ولعل محاولة التوفيق بين حقائق العقل وحقائق الوحي ، لا تصور
اتجاهاً مغايراً للاتجاه القائل : إن غاية الفلسفة كشف الحقيقة لذات الحقيقة ؛
فإن فحص الآراء المتعددة حول الموضوع الواحد لمعرفة مدى ما بينها من
اتفاق أو اختلاف ، ومدى اقترابها أو ابتعادها عن الصواب ، لا يعدو
أن يكون لوناً من ألوان التعرف على الحقيقة .

وإذن فقد رجع الأمر إلى رأيين اثنين :

أحدهما : يذهب إلى أن غاية الفلسفة نظرية لا عملية .

(١) المصدر السابق ص ٧٩ .

وثانیهما : یذهب إلى أن غایة الفلسفة عملیة لانظریة .

وقد یفساء الإنسان عن الغایة العملیة للفلسفة المیتافیزیکیة ، وهی نظر فی أصل الوجود ونشأته ومصیره ، وفی حقیقة النفس الإنسانیة ومصیرها : وما إلى ذلك من مشکلات .

فأی تطبیق یمکن أن یتصل بهذه النظریات ؟

إن من یعلم أن الشجاعة وسط بین الجبن والتهور ، وأنها فضیلة ، وأن الجبن والتهور رذائل ، یمکنه أن یروض نفسه علی ممارسة الشجاعة ، وأن یخلص نفسه مما عسى یمکن عالقاً بها من جبن أو تهور .

أما من یعلم أن العالم حادث فماذا عسى أن یتخذ من عمل تجاه هذه القضية ؟ إن صاحب للدخل إلى الفلسفة یمجب عن هذا التساؤل قائلاً^(١) :

[أما أنه ظهر فی کل عصر من عصور التاریخ بعض هذه النظریات المیتافیزیکیة ، وبذل الناس فیها کل ما أتوا من عبقریة فی التفكير ، فلا یرجع إلى رغبة الإنسان الدائمة فی معرفة الأشياء واستطلاع أسرارها ، بقدر تمطشه الشدید للحصول علی أساس معقول یشکل بمقتضاه حیاته ، وأفعاله ، واختیاره أعنی رغبته فی الحصول علی فکرة عامة عن ماهیة نفسه ، وماهیة العالم ، وحقیقتهما ، بحیث یمکنه تطبیق هذه الفکرة فی حیاته العادیة] .

ومعنی هذا أن الجانب العملی هو المقصود الأساسی من الفلسفة المیتافیزیکیة التي تبدو أبعد الأشياء عن الناحیة العملیة .

وخلاصة هذا الرأی أن الإنسان بحاجة إلى أن یعرف الوجود الذی هو جزء منه ، لیمیز علاقته به علی أساس سلیم .

(١) ص ٣٥٦ أوزفلد کولیه .

ويعرض « رسل^(١) » إلى هذا الموضوع فينتجه فيه اتجاهاً شبيهاً باتجاه
« صاحب المدخل » يقول :

[مذ أصبح الإنسان قادراً على التأهل الحر بدأت أفعاله - من نواح
كثيرة هامة - تنبنى على مايرتثيه من آراء في العالم وفي الحياة الإنسانية ، وفيما
هو خير وما هو شر ، وهذا صحيح بالنسبة إلى يومنا الراهن صحته في أى
وقت مضى .

فلست بمستطيع أن تفهم عصرراً من العصور ، أو أمة من الأمم إلا إذا
فهمت فلسفتها ؛ ولكي تفهم فلسفتها ينبغي أن تكون فيلسوفاً إلى حد ما .
فهي هنا ترى سببية متبادلة بين الطرفين ، فظروف الحياة التي يحياها الناس ،
لها أثرها البالغ في تكوين فلسفتهم ، لكن العكس كذلك صحيح وهو أن
فلسفتهم تؤثر أثراً بالغاً في ظروف حياتهم) .

ويقول في موضع آخر^(٢) :

(الفلاسفة نتائج وأسباب في آن معاً :

هم نتائج للظروف الاجتماعية ، ولما يسود عصرهم من سياسة ، ونظم
اجتماعية .

وهم كذلك أسباب - إن أسعفهم الحظ - لما يسود العصور التالية من
عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية) .

ويقول في موضع ثالث^(٣) :

(لم تكن الفلسفة منذ القدم ، من شأن المدارس وحدها ، ولا كانت

(١) تاريخ الفلسفة الغربية ص ٥ .

(٢) ص ٢ .

(٣) ص ٣ .

أمرأً تننازعه قلة من العلماء ، بل كانت جزءاً لا يتجزأ من حياة المجتمع [.
وهكذا تطلع علينا كتب الفلسفة معبرة عن اختلاف الفلاسفة في تحديد
الغاية من الفلسفة .

وللكندي كلام في تعريف الفلسفة يتطرق فيه إلى بيان الغرض من
الفلسفة يقول^(١) .

[إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة
التي حدها « علم الأشياء بحقائقها بقدر الطاعة الإنسانية » . لأن غرض
الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق] .

فهل يعنى الكندي أن للفلسفة غايتين :

غاية عملية ؟ .

وغاية نظرية ؟ .

أم هي غاية واحدة أصيلة ، والأخرى تابعة^(٢) لها ؟ العلم هو الهدف ،
والعمل جاء تبعاً له ؟ أم العمل هو الهدف ، والعلم أنار السبيل له ؟ .
وبعد فهل كل أولئك الأقوال حق ؟ أم بعضها فقط هو الحق ؟
وما هو ؟ .

إن الإنسان لا يطمئن إلى أن البواعث العملية وحدها هي التي تحرك
في الإنسان الشوق إلى الفلسفة ؛ إذ الإنسان طلمة بفطرته ، يدفعه إلى المعرفة
شوق جبلي فيه .

(١) كتاب الكندي إلى المعتصم

(٢) انظر آخر بحث أقسام الفلسفة وانظر أيضاً كتاب ميزان العمل للغزالي
وتسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا .

وإذا كانت النظم الاجتماعية والاقتصادية ، قائمة - كما يدعى
على نظريات فلسفية ، فذلك ليس يعنى أن هذه النظريات الفلسفية
في وجودها للنظم الاجتماعية والاقتصادية وحدها ، بمعنى أن الحاجة
هذه النظم هى التى دفعت بالعقل إلى أن يتفلسف ليقدم للإجابة
والاجتماعيين أساساً يشيدون عليها آراءهم فى الاجتماع والاقتصاد .

بل يكاد الأمر يكون على العكس من ذلك ، أعنى أن العقيدة
بفطرته إلى اكتشاف الحقائق واكتشاف المجهول ، ونجاحه فى
يحقق له من البهجة والسعادة ما لا يكاد يصفه الواصفون .

فإذا ما دعت داعية إلى العمل الذى له بهذه الحقائق صلة ،
الحقائق مناراً يدير الطريق أمام العمل .

ومع ذلك فالفلسفة - كما أوضحنا فيما سبق بالنسبة لما عند فلاسفة
نظرية وعملية ، ولكل منهما غاية تناسبها ، وقد بينا ذلك فى
الخاص بأقسام الفلسفة .

الفصل الثاني نشأة الفلسفة

إني إذا تصورت الإنسان فإنما أتصوره مفكراً ، ولا أستطيع أن أتصوره غير مفكر ، وكيف لا يكون التفكير عنصراً أساسياً في حياته ، والعقل عنصر أساسي في تكوينه ؟ .

إن الإنسان كما ينساق إلى الغذاء تلبية لحاجة جسمه ، فإنه ينساق إلى التفكير تلبية لحاجة عقله .

وإذا كانت الأحداث الكونية ، أو الأحداث الاجتماعية ، تحد من نشاط تفكيره أو تعطله ، إلى حين ، فإنما شأن ذلك كشأن استيلاء رغبة التفكير عليه أحياناً حتى لتتحد من نشاط جسمه أو تعطله إلى حين كذلك .
إن الكون مليء بالمعجائب والأسرار ، وليس فيه ما لا يعد معجبة أو سرّاً . والإنسان نفسه سر من أسرار الكون ومعجبة من معجباته ، وكل أولئك يتراءى لحسن الإنسان وعقله ، فليس في وسعه أن يفغل عنها إلا إذا غفل عن حسه وعقله .

ثم الأديان قد صاحبت نشأة الإنسان ، وسأيرت وجوده ، وماذا في الأديان سوى أن تنبه إلى الكون وكيفية نشأته ، وإلى الإنسان من جهة بدايته ونهايته ، وإلى من هذا الكون كله في قبضة يده .

أفيمكن أن يقع حس الإنسان وعقله على كل ذلك ، ثم يسمع من الأديان تأويله وتفسيره ، ولا يتخذ له بإزائه موقفاً ؟ إنه إذن لجناد ! ! .

يقول المرحوم فضيلة الشيخ محمد عبد الله دراز :

[ولسنا^(١) نفكر أن تكون هناك عقيدة معينة قد استحدثت في عصر ما ، أو أن يكون ثمة وضع خاص ، من أوضاع العبادات قد جاء

(١) الدين ص ٧٥ .

مجلوباً مصنوعاً ، فذلك سائح في العقل ، بل واقع بالفعل ، أما فكرة التدين في جوهرها فليس هناك دليل واحد على أنها تأخرت عن نشأة الإنسان [.
ويقول^(١) » بارتيلمي سانت هليير « :

[هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا : ما العالم ؟ ما الإنسان ؟ .
من أين جاء ؟ من صنعهما ؟ من يدبرهما ؟ ما هدفهما ؟ كيف بدأ ؟
كيف ينتهيان ؟ ما الحياة ؟ ما الموت ؟ ما القانون الذي يجب أن يقود
عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا ؟ أى مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة ؟ . .

هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة ؟ وما علاقتنا بهذا الخلود ؟ .
هذه الأسئلة ، لا توجد أمة ، ولا شعب ، ولا مجتمع إلا وضع لها
حلولاً جيدة أو رديئة ، مقبولة أو سخيفة ، ثابتة أو متحولة [.
ويقول^(٢) » شاشاوان « :

[مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر ، علمياً ، وصناعياً ،
واقتصادياً واجتماعياً .

ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية ، وللجهاد
والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا ؛ فإن عقلنا في أوقات السكون
والهدوء — عظاماً كئناً أو متواضعين ، خياراً كئناً أو شراراً — يعود إلى
التأمل في هذه المسائل الأزلية ؛ لم ؟ وكيف ؟ كان وجودنا ، ووجود هذا
العالم ، وإلى التفكير في الملل الأولى أو الثانية ، وفي حقوقنا وواجباتنا [.
ويقول^(٣) » هنرى برجسون « :

(١) الدين ص ٧٦ .

(٢) الدين ص ٧٦ .

(٣) الدين ص ٧٦ .

[لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات ،
ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة] .
ويقول^(١) « معجم لاروس » للقرن العشرين :
[إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل أجناس البشرية ، حتى أشدها
همجية ، وأقربها إلى الحياة الحيوانية . . .
وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي ، وبما فوق الطبيعة ، هو إحدى النزعات
العالمية الخالدة للإنسانية] .
ويقول :

[إن هذه الغريزة الدينية لا تختفى ، لا تضعف ولا تذبل إلا في فترات
الإسراف في الحضارة ، وعند عدد قليل جداً من الأفراد] .

* * *

هذه الآراء التي تصور طبيعة الإنسان الفكرية والدينية ، على هذا
النحو الذي تؤكد ، إنما انبثقت من دراسة واقع الإنسان خلال عصوره
التاريخية المعروفة ، ثم قاست حاله في عصور ما قبل التاريخ على حاله
في عصور التاريخ ، وخرج أولئك الباحثون ، وغيرهم ممن تصدى لكشف
الحقيقة كما هي في ذاتها ، بهذا الرأي الموحد الذي يسخر من الآراء الفجة
غير الناضجة التي يدفع إليها الهوى ، أو الرغبة في تضليل البشرية والعبث
بكرامتها .

ويشير إلى أولئك الذين أغرموا بالهوى والعبث فضيلة للرحوم الشيخ محمد
عبد الله دراز قائلا^(٢) :

(١) الدين ص ٧٥ .

(٢) الدين ص ٧٣ .

[ذهب بعض كتاب القرن الثامن عشر ، الذين مهدوا للثورة الفرنسية إلى أن الديانات والقوانين ما هي إلا منظمات مستحدثة ، أو أعراض طارئة على البشرية ، حتى قال « فولتير » :

« إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت قروناً متطاولة في حياة مادية خالصة ، قوامها الحرث ، والنحت والبناء ، والحداة ، والتجارة . . . قبل أن تفكر في مسائل الديانات والروحانيات » .

بل قال : « إن فكرة التآليه إنما اخترعها دعاة ماكرون من الكهنة ، والقساوسة الذى لقوا من يصدقهم من الحق والسخفاء » .

هذه النظرة الساخرة إلى الأديان والقوانين ليست مبتكرة ، وإنما هي ترديد لصدى مجون قديم ، كان يتفكه به أهل السفسطة من اليونان ، وكانوا يروجونه ضمن ماروجوه ، من المغالطات والتشكيكات .
فقد يما زعم هؤلاء السوفسطائية :

« أن الإنسان كان في أول نشأته يعيش بغير رادع من قانون ، ولا وازع من خلق ، وأنه كان لا يخضع إلا للقوة الباطشة . . .
ثم كان أن وضعت القوانين ، فاخفت المظاهر العلنية من هذه الفوضى البدائية ، ولكن الجرائم السرية ما برحت سائدة منتشرة فهالك فكر بعض العباقرة ، في إقناع الجماهير بأن في السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شيء ، وتسمع كل شيء ، وتهيمن بحكمتها على كل شيء » .

وهكذا لم تكن القوانين والديانات في تصويرهم إلا ضروباً من السياسة الماهرة التي تهدف إلى علاج أمراض المجتمع بكل حيلة ووسيلة^(١) . . .

(١) وهذا يعنى أن الديانات حتى من وجهة نظر من يرى أنها من صنع البشر لا من الآله هي علاج للأمراض الاجتماعية التي عجزت عن علاجها القوانين =

على أنه لم ينفق القرن الثامن عشر حتى ظهر خطأ هذه المزاعم حيث كثرت الرحلات إلى خارج أوروبا ، واكتشفت العقائد والعوائد والأساطير المختلفة .

وتبين من مقارنتها أن فكرة التدين فكرة مشاعة لم تخل عنها أمة من الأمم في القديم والحديث ، رغم تفاوتهم في مدارج الرقي ودركات الحمجية .

وهكذا ظهر أنها أقدم في المجتمعات من كل حضارة مادية ، وأنها لم تقم على خداع الرؤساء ، وتضليل الدهاة ، ولم ترتكز على أسباب طارئة أو ظروف خاصة ، بل كانت تعبر عن نزعة أصيلة ، مشتركة بين الناس [.
ثم يقول فضيلته :

[واعلم أن عموم الأديان لجميع الأمم ، لا يعنى عمومها لكل أفرادها ، فإنه لا تخلو أمة من وجود ذاهلين قد غمرتهم تكاليف الحياة وأعباؤها ، إلى حد أنهم لا يجدون من هدوء البال وفراغ الوقت ما يمكنهم من رفع رؤوسهم للنظر في تلك الحقائق العليا .

كما لا تخلو أمة من مفسكين ساخرين يحسبون الحياة لهواً ولعباً ، ويتخذون الدين وهماً وخرافة ، لسكن هؤلاء دائماً الأقفلون في كل أمة ، وهم في الغالب من المترفين الذين لم يصادفهم من عبر الحياة وأزماتها ما يشعر نفوسهم معنى الخضوع والتواضع ، وما يذبه عقولهم إلى التفكير في بدايتهم ونهايتهم .

= الوضعية ، وناهيك بها من فائدة والفضل ما شهدت به الأعداء ، فإذا استطاعت العقول أن تثبت أنها حق من قبل الله ، ثبت نفعها الديوى إلى جانب نفعها الأخرى .

وهذا الاستثناء من القاعدة لا ينفى كون الغريزة الدينية ، بصفة عامة في طبيعة النفس الإنسانية .
كما أن غريزة بقاء النوع لا يمنع من عمومها أن بعض الناس لا يتزوجون ولا ينسلون] .

* * *

ولست أظن أن في وسعنا أن نذهب في الحكم على الإنسانية - خلال حقب التاريخ وما قبل التاريخ - إلى أبعد من إنها كانت في مجمل أسرها مفكرة تفكيراً دينياً ، أو تفكيراً فلسفياً ، أو تفكيراً دينياً وفلسفياً معاً .

ولا شك أن صورة الإنسان في أذهاننا أنه تناسل بعضه من بعض وانحدر بعضه من بعض ، وأنه أخذ يتشعب ويتكاثر ، ويلجس بعضه عن بعض ، حتى تكونت هنالك جماعات أخذ يستقل بعضها عن بعض ، ويتكون لكل منها خصائص لغوية وغير لغوية تختلف عما لغيرها من ذلك نتيجة لما يحيط بها من ملاسبات بيئية تختلف عما يحيط بغيرها من ذلك .

وقد يتأني لبعضها - نتيجة لما يختص به من ملاسبات - أن يسبق البعض الآخر سبقاً فكرياً ، أو اجتماعياً ، أو إقتصادياً ، لكن ليس في وسعنا أن نرجع هذا السبق إلى تفوق في أصل الفطرة والخلقة ، ضرورة أن الكل قد انحدر من أصل واحد .

نعم إن هذه الجماعات - وقد تناءت بها البقاع ، واستقرت كل واحدة منها في بقعة خاصة من الأرض ، تختلف من حيث الجو والتربة والبيئة عن غيرها من البقاع الأخرى - ليس يبعد أن يؤدي اختلاف البقاع بينها واختلاف ما يتبعه ، إلى اختلافها في وسائل التفكير ونتائجه ، كما أدى إلى اختلافها في وسائل العيش ونظم الحياة .

ولكن هل يبلغ الاختلاف الناشئ عن هذه العوامل الخارجية إلى حد

أن يحمل طبائع كل جماعة تختلف عن طبائع الجماعات الأخرى ، و يبلغ الاختلاف بينها من هذه الجهة إلى حد أن يصيرها أنواعا متباينة .
إن ذلك موقوف على صحة افتراض أن يصير المكتسب موروثا ، وذلك ما لم يصل العلم فيه إلى رأى أكيد بعد .

إن الذى لا يستعصى على الإنسان قبوله ، أن إنسان جماعة خاصة ، لو انتقل إلى بقعة جماعة أخرى ، لا اكتسب بطول الإقامة فيها خصائص جماعتها ، مادامت هذه الخصائص ناشئة عن الإقامة في هذه البقعة .

لكل هذا فإننا نعتبر فرضية الشعوبيين الذين يفرقون بين جماعة من الناس وغيرها من الجماعات الأخرى تفرقة ترتد إلى أصل الخلقة والطبيعة والتكوين ، زعما لا يستند إلى أدلة مقنعة .

والذين يتمسكون بأهداب هذه التفرقة هم قوم يحلو لهم أن يتعلقوا بالأوهام وأن يثيروا عصبية ليس من خير الإنسانية أن تثار .

إن البشرية كلها - الشاملة لجماعاتها المتفرقة - شريكة في كل ما يصدر عن هذه الجماعات ، من حضارات ومدنيات ؛ ولكل واحدة من هذه الجماعات ضلع ومساهمة في هذه الثروة العامة .

والجماعة التي تكون في وقت من الأوقات آخذة لا بد أنها كانت في وقت من الأوقات معطية . . ومن يزعم غير ذلك فعليه تصفية الحساب ، وما هو بمستطيع . وإن طالبنا هو بتصفية حساب ماندى ، فدلينا على ما وقع في عصور ما قبل التاريخ ، ما هو واقع في عصور التاريخ .

وهانحن أولاء نرى أن العالمين - الشرق والغرب - يبحثان في وقت واحد في مشكلة واحدة وينتهيان فيها إلى رأى واحد ، دون أن يعصل واحد منهما بالآخر .

وهانحن أولاء نرى أيضا أن الفكرة تنبت وليدة في بيئية ، فتتلقمها بيئة أخرى ، وما تزال تحفو عليها حتى تخرج من بين يديها كائنا ناضجا تام التكوين :

يقول^(١) « دى لاسى أوليرى » .

[بين الحضارة والمرض المعدى بعض أوجه الشبه ، فكلاهما يفتقل من جماعة إلى أخرى باللمس والاتصال .

وكلما انتشر أحدهما تبادر إلى أذهاننا أن نتساءل من أين جاءت العدوى ؟ وفى كلا الحالين على السواء ، نجد سؤالا لاسبيل إلى الإجابة عليه وهو : أين للوطن الأصل ؟ وهل مرجع كل مظاهر التفشى إلى مصدر أصلى ؟ أم إلى مصادر متعددة ، مستقل بعضها عن بعض ؟]

ويقول^(٢) فضيلة المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق :

(إن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسهه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم ، وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم .

وإذا كنا ألعنا إلى نزوات من الضعف الإنسانى تشوب أحيانا جهودهم فى خدمة العلم ، فإننا نرجو أن يكون فى تيقظ عواطف الخير فى البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام ، والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح ، مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نورا لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر .

وليس يئسنا من ذلك أن تهب فى بعض البلاد نزعات كانت رككت

(١) علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ص ١ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧ .

ريحها ، ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى .
مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوروبا الشمالية التي
تحيا في ألمانيا لهذا العهد .

ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة في أمريكا الشمالية
وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندي التي دعت إلى تسمية المتولين
بين انجليز وهندين تسمية خاصة في بلاد الهند وفي بلاد أفريقية الجنوبية .

بل نحن نرجو أن يفلح العلم والحق هذه النزوات التي لا يسندها علم
ولا حق ، ويقوى رجاءنا أن نجد في أمريكا نفسها أصواتا تقرر باسم العلم
أحيانا ما نقرره نحن الآن] .

نم يقول^(١) فضيلته :

(وفي مقال معرب عن مجلة « السينتيفيك » أميركان نشر في مجلة
المتكطف يونيو سنة ١٩٣٤ بعنوان « بماذا تتفوق السلالات » .

« وليس في الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شيء جديد ، بل
هي ناحية جديدة من مذهب سرى في خلال القرن التاسع عشر ، مؤداه أن
بعض طوائف من الناس لها حق منزل في أن تسود الطوائف الأخرى .

ومن قبل ذلك أحسن المؤلف الانجليزى « دانيال ده فوا » مؤلف رواية
« روبنسون كروزو » بأنه مطالب من قبل نفسه ، بل ومن قبل الحق والعدل
بأن يهب إلى السخرية من مثل هذا الرأي الذى يرمى إلى تبوء سلالة معينة
المكانة العليا في تاريخ الإنسانية ، كأن هذه المكانة خاصة بها من طريق
الوضع الالهى .

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٨ .

ولكن العواطف الإنسانية. قوية لتأصلها في الطبيعة الشرية فتعطى على
صوت العقل ونوازع المبطق ، فتبدو نظرية التفوق العنصرى ، أو تفوق سلالة
خاصة مرة بعد أخرى في خلال عصور التاريخ ، مع أن العقل والعلم لا يؤيدان
الأركان الواهية التي تقوم عليها) .

* * *

ومهما يكن من أمر هذه الشعوبية العنصرية ، وأسر ما هي عليه من
حساب أو خطأ ، فإننا على استعداد لأن نرد نشأة التفكير الفلسفى لأول
مرة في تاريخ الإنسانية ، إلى من يثبت البحث الصحيح . أنه هو مصدره .
وما دام هذا الإثبات يحتاج الأسانيد التاريخية ، وما دام التاريخ ينقطع
سيره دون متابعة الإنسانية في جميع مراحل وجودها ، يصبح من العبث
التشبث بهذه المسألة ومحاولة التعصب لرأى دون رأى بخصوصها .
وجدير بنا أن ندرس نشأة التفكير الفلسفى في الأزمنة والأمكنة التي
وعى لنا التاريخ أخبارها ، وبالنسبة لهذه المسألة نجد أنفسنا أمام ما يسمى
« الشرق » و « الغرب » ويراد به « الغرب » أوروبا ويراد به « الشرق »
أفريقيا وآسيا .

ويضع التاريخ أمامنا — بالنسبة لهذه المسألة — المعلومات التالية :
أولاً : أن تفكيراً عقلياً وجد في الغرب .
ثانياً : أن تفكيراً عقلياً وجد في الشرق .
ثالثاً : أن التفكير العقلى في الغرب بلغ من حيث العمق ، والاستقلال
عن المؤثرات غير العقلية ، ووضوح المنهج الذى يخضع له البحث ، واستهداف
المعرفة لذات المعرفة ، حداً يستحق معه اسم الفلسفة .
رابعاً : أن التفكير العقلى الشرقى يسبق التفكير العقلى الغربى
سبباً زمانياً .

خامساً : أن اتصالاً فكرياً تم بين الشرق والغرب ، كان الغرب فيه هو الراحل ، وكان الشرق هو للرنح إلى .

وبينا يثق التاريخ بمعلوماته في كل هذه الجوانب الخمس ، نجد أنه يتردد في جانبيين اثنين آخرين ، هما :

أولاً : هل التفكير الشرقى — في مرحلته التي سبقت التفكير الغربى — كان قد وصل إلى حد يستحق معه اسم الفلسفة ؟ .

ثانياً : هل استفاد الغرب — في تكوين بناءه الفلسفى — من الشرق الذى سبقه إلى تكوين بناء فكرى سبقاً زمانياً ؟ .

* * *

أما بالنسبة لمسألة التفكير الشرقى ، وبلوغه حداً يستحق معه — أولاً يستحق — أن يسمى فلسفة ، فقد ثار بشأنها بين مؤرخى الفكر الإنسانى نزاع طويل .

فيذهب فريق إلى أن التفكير الشرقى السابق على التفكير اليونانى تفكير بدائى لم يصعد إلى الدرجة التى بها يستحق أن يسمى فلسفة .

يقول^(١) أصحاب « دروس فى الفلسفة التوجيهية » :

[. . . فى العصر القديم لا نجد فلسفة بمعنى الكلمة إلا لدى اليونان ، فعندهم نبقت ونمت ، وتم تكوينها فيما بين القرن السادس ، والقرن الرابع ، قبل المسيح ، واستمرت بينهم إلى أن تقلدها منهم الغرب المسيحي والشرق الإسلامى ، واليهودى ، ثم تطورت طوال العصر للتوسط حتى بلغت إلى العصر الحديث فاصطنعها هو أيضاً وذهب فيها مذاهب شتى دون أن يفقدها وجهها الأصلى .

ونحب هنا أن يفهم مرادنا على حقيقته ، فنحن لا نقصد إلى أن الشعوب الشرقية القديمة لم تعرف المسائل الفلسفية الكبرى ، كلا فإنها عرفت وأعملت فيها عقولها ، قبل أن يتفلسف اليونان ، ولكنها لم تعالجها بالحد والبرهان ، كما فعل هؤلاء ، بل أرسلت القول فيها على نحو ما يرسل الشعراء واستخدمت الشيء الكثير من الخيال ، فصاغت آراءها في قصص وأساطير وجاءت هذه الآراء أقل نضوجاً وإحكاماً من آراء فلاسفة اليونان .

وهي فوق ذلك لم تنظر في المسائل لذاتها ، كموضوعات علم مستقل مرتبط بالأجزاء ، بل اعتبرت مسائل دينية وعالجتها بالقدر اللازم للدين . فلم تجرد الفلسفة من الدين ، ولم ترتب مسائلها في علوم متمايزة ، لم تؤلف منطقاً ، ولم تدرس الجدل لذاته ، بغية بيان أصوله وطرقه ، ولم تستخلص المناهج العلمية التي تصعد بالاستقراء ، من الجزئى إلى الكلى ، وتنزل بالقياس من الكلى إلى الجزئى ، وإن تكن جادات ، واستقرت ، وقاست جرياً مع فطرة العقل دون علم بالقواعد ، ولم تؤلف علماً طبيعياً يخوض في تعريف الجسم والحركة والزمان والمكان ، على نحو ما نجد عند اليونان .

ولم تؤلف علماً للأخلاق يفحص عن مبدأ السيرة الإنسانية ، ويوازن بين اللذة والفضيلة موازنة جدلية علمية ، ويعرف الفضيلة وشروطها وأنواعها ، وإن تكن عرفت الفضائل كلها وأشادت بها .

فنحن نسلم أن الشعوب الشرقية سبقت اليونان إلى الشيء الكثير من المعارف والآراء ، وأن اليونان أخذوا عنها .

ولكننا نقول : إن تلك الآراء والمعارف انمخت عتدم شأن آخر ، بالتحليل ، والتعريف ، والبرهنة ، وأنهم زادوا عليها أموراً كثيرة لم يسبقوا إليها .

هذا ما نريده بقولنا : إن الفلسفة علم يوناني .

ليس في وسعي أن أدخل إلى هذه المشكلة دخول من يحتفظ لنفسه بحقها في إبداء الرأي الذي لا تعول فيه على غيرها ، إلا إذا استعرضت أفكار الشرق وتأملتُها ودرستها بنفسى ، فعند ذلك أستطيع أن أقول الرأي الذي أوَّسسه على مقدمات من عندى ، لا على مقدمات مستعارة من الغير ، وما دام ذلك غير متيسر ، فسوف أقنع بأن استعراض ما هنالك من دراسات ، وأجيل النظر فيها .

وعلى هذا الأساس أرى أنه يمكن أن يستخلص من النص السابق مايلي :
أولاً : [أن الشرق قد عرف المشكلات الفلسفية الكبرى] ومن يعرف المشكلات الفلسفية الكبرى لا بد أن يعرف مشكلة حدوث العالم وقدمه ، ومشكلة أبدية العالم ، ومشكلة حاجة العالم أو استغنائه عن الموجد ، ومشكلة خلق الإنسان ، وخلوده أو فناءه ، وصلته بالكون ، وبخالق الكون إن كان للكون خالق ، ومشكلة القضاء والقدر .

ثانياً : [أن الشرق قد أعمل في هذه المشكلات عقله] وهذا هو المتوقع فإن من يتنبه للمشكلات الفلسفية ، لا يمكن أن يقر له قرار ، أو يهدأ له بال إلا إذا قال فيها قولاً ، وحسب الشرق أن يكون قد سلط على هذه المشكلات عقله ، أما أن يكون قد وصل فيها إلى حل يوافق ما وصلنا إليه ، أو لم يصل ، فذلك شيء آخر .

ثالثاً [أن الشرق قد أرسل القول في هذه المشكلات على نحو ما يرسل الشعراء ، وأنه استخدم الشيء الكثير من الخيال ، فصاغ آراءه في قصص وأساطير] .

وما دامت هذه الفقرة قد جاءت مع ما أوردناه سابقاً في نص واحد ،

فإنه يخلص من مجموع كل ذلك ، أن العقل الشرقي لما عالج المشكلات الفلسفية ، لم يصف له الجو ، بل زاحمه الخيال ، وأن الخيال لما زج بنفسه في هذا المجال ، وجد العقل إلى جانبه يزاحمه وينافسه ، وذلك شأن الإنسان المحدود الناقص ، وإنا لنرى هذه الظاهرة فاشية في نتاج العصور المختلفة ، بل في نتاج أشهر الفلاسفة ، هذا أرسطو يقرر^(١) .

[أن تقابل الأعلى والأدنى مشاهد في الطبيعة بأكلها ، هو مشاهد بين النفس والجسم ، بين العقل والنزوع ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى .

وكما وجد هذا التقابل كان من خير للمتقابلين أن يسيطر الأعلى على الأدنى ، والطبيعة تميل إلى إيجاد مثل هذا التمايز بين البشر بأن تجعل بعضهم قليلي الذكاء أقوياء البنية ، وبعضهم أكفاء للحياة السياسية . وعلى ذلك فن الناس من هم أحرار طبعاً . ومن هم عبيد طبعاً .

إن شعوب الشمال الجليدي وأوربا شجعان ؛ لهذا لا يكدر أحد عليهم صفو حريتهم ، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة ، والأنظمة السياسية الصالحة ؛ لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم . أما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ، ولكنهم خلو من الشجاعة ؛ لهذا هم مغلوبون ومستعبدون إلى الأبد .

وأما الشعب اليوناني فيجمع بين اللبزين ، الشجاعة والذكاء ، كما أن بلده متوسط الموقع ؛ لهذا هو يحتفظ بالحرية ، ولو أتاحت له الوحدة لتسلط على الجميع » .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦٥ .

إذن فاليوناني سيد حر ، والأجنبي (البربري) عبده ، ولا يستعبد اليوناني أخاه] .

ويعلق « الأستاذ يوسف كرم » على هذا النص قائلاً :

[لم يستطع أرسطو أن يسمو فوق عرف عصره] .

فهذا المعلم الأول صاحب الشهرة الخالدة ، يتردى في خرافات وسخافات رغم ما بهر العقول بمبدعاته الفكرية ، وذلك علامة نقص الإنسان .
وخرافة أفلاطون في شيوعية الأطفال والنساء لا يخفيها ما أبدع وابتكر في عالم العقولات .

رابعاً : [أن الشرق لم يجرّد الفلسفة من الدين] ولقد أثبت في فصل « المدنية بين العلم والفلسفة » أن الدين في جوهره نهضة فكرية تدفع إلى التقدم الحضارى ولا تعوقه .

خامساً : [أن الشرق لم يؤلف منطقاً ولم يدرس الجدل لذاته ، بغية بيان أصوله وطرقه ، ولم يستخلص المناهج العلمية التي تصعد بالاستقراء من الجزئى إلى الكلى ، وينزل بالقياس من الكلى إلى الجزئى ، وإن يك قد جادل ، واستقرى ، وقاس جريباً مع فطرة العقل دون علم بالقواعد] .

وهل في التحويل على فطرة العقل في الجدل والاستقراء والقياس ، دون علم بالقواعد ، ما ينزل بهم عن رتبة الفلسفة ؟ وماذا نفعل إذن مع الطبيعيين الأولين من الإغريق : طاليس ، وانكسمندريس وأنكسيانس ، وهرقليطس .

وماذا نفعل مع الفيثاغوريين ؟ .

وماذا نفعل مع الاليين : اكسانوفان وبارمنيديس ، وزينون ، ومليسيوس ؟

وماذا نفعل مع الطبيعيين المتأخرين : ابناذوقليس ، وديموقريطس ،
وأنكساغورس ؟ .

ماذا نفعل مع هؤلاء جميعاً ، وقد سلكناهم في عداد الفلاسفة ، وما أظن
أنهم كانوا يعملون على شيء سوى فطرة العقل ، لأن أرسطو ومطقة لم يكونا
قد استنشقا عبير الوجود بعد .

* * *

إنى لا أريد أن أغالط نفسي أو غيرى فأزعم أن الشرق القديم يقف
على قدم المساواة مع الإغريق في العلم والمعرفة ، ولكنى أريد فقط أن يكف
من غلوائهم أولئك المفتونون بكل ما هو أجنبي عن الشرق ، أريد لهم أن
يعرفوا أن الشرق هو الذى شق الطريق ، والغرب واقف وراءه من بعيد
ينتظر ، فإذا كان يفعل الغرب حين كان الشرق يبحث فى أصل الوجود
ومصيره ، وأصل الإنسان ومصيره ؟ أدع المفتونين بالغرب يجيبون .

* * *

ويعرض لهذه المسألة صاحب « تاريخ الفلسفة اليونانية » فيقول (١) :
[لقد وجد العقل مع الإنسان ، وبقي هو هو فى جوهره ، واستخدمته
الأمم الشرقية فى الماضى السحيق ، فاستحدثت الصناعات والعلوم والفنون ولقمتها
هليونان ، فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت فى استكشافها بأنفسهم .
وفضلاً عن العلوم والفنون نجد عند الأمم الشرقية القديمة قصصاً دينية ،
وأفكاراً فى العالم والحياة ، إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رأيناها حقيقة بأن
تسمى فلسفة ، فقد نظروا فى أسى المسائل ، مثل الوجود والتغير ، والخير

(١) التصدير .

والشر ، والأصل والمصير ، فكان التوحيد والشرك ، وكانت الثنائية الفارسية ، وكانت وحدة الوجود عند الهنود ، وكان غير ذلك .

ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى ، بل قد نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها ، أو أصلاً تكون نبتت منه .

غير أننا إذا لاحظنا ضيعة القول ومنهج البحث عند الشرقيين لم ندع هذا الضرب من المعرفة والتفكير علماً وفلسفة ، بل دعوانه ما قبل العلم والفلسفة [وفي هذا النص نجد صاحبه يأخذ بشيئ ما أعطى يمينه . فالأهم الشرقية استحدثت الصناعات والعلوم والفنون ، ولقنتها لليونان ، فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت في استكشافها بأنفسهم .

ولكن هذه العلوم والصناعات والفنون ، ليست علوماً ولا صناعات ، ولا فنوناً ، وإنما هي ما قبل العلوم والصناعات والفنون .

والأهم الشرقية نظرت في أسئمة المسائل مثل الوجود والتغير والخير والشر والأصل والمصير ، ولكن هذا النظر ، لا يسمى نظراً بل يسمى ما قبل النظر .

وهناك من يذهب إلى أن الشرق قد أنتج فكراً فلسفياً له من الخصائص ما لغيره^(١) ، ولا شك أن الفكر الفلسفي مراتب ودرجات

(١) من هؤلاء « ديوجين لا إرس » انظر تاريخ الفلسفة الشرقية للدكتور

محمد غلاب ص ١٤ .

ولقد حدثني من أثق به أن البحوث الجديدة قد أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أن الشرق قد سبق الغرب بفلسفة لها جميع العناصر ، وكل الخصائص التي تكون لفلسفة تامة النضج كاملة التكوين ، وذكر سيادته أنه قد قرر ذلك في أحد كتبه الذي ذكر اسمه لي ، ولكنه غاب الآن عن ذاكرتي .

والعوامل والملايسات هي التي تحدد الدرجة التي يكون عليها الفكر الفلسفي
لجماعة من الجماعات والمضطلع بمهمة اختراع الشيء يحتاج من الوقت والجهد
مالا يحتاج إليه من يتابع السير في طريق اختطها له من سبقه .

* * *

وأما بالنسبة لاستفادة الغرب من تفكير الشرق ، أو عدم استفادته
منه فالآراء في ذلك جد متضاربة ، وقد مر بنا قول أصحاب « دروس في
الفلسفة التوجيهية » :

[فنحن نسلم أن الشعوب الشرقية سبقت اليونان إلى الشيء الكثير
من المعارف ، والآراء ، وأن اليونان أخذوا عنها] .
وقول صاحب « تاريخ الفلسفة الأوربية » :

[أجل لقد وجد العقل مع الإنسان ، وبقي هو هو في جوهره ،
واستخدمته الأمم الشرقية في الماضي السحيق ، فاستحدثت الصناعات
والعلوم والفنون ، ولقنتها لليونان فأغنتهم عن بذل الجهد ، والوقت في
استكشافها بأنفسهم .

وفضلاً عن العلم والفنون نجد عند الأمم الشرقية القديمة ، قصصاً دينية
وأفكاراً في العالم والحياة ، إذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها ، رأيها حقيقة
بأن تسمى فلسفة .

فقد نظروا في أسمى المسائل ، مثل الوجود والتغير ، والخير والشر ،
والأصل والمصير . . .

ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى ، بل قد نستطيع
أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلة شرقية تقدمتها أو أصلاً قد تكون
نبقت منه] .

والأستاذ « ميير » الألماني يذهب إلى :

[أن^(١) المدنية اليونانية لم تبدأ في الارتقاء الحقيقي إلا بعد أن احتكت بالشرق في « إيوليا » و « إيونيا » في آسيا الصغرى حيث كان في تلك البقاع مدنية أرقى من مدنية الأغريق] .

ويقول^(٢) الأستاذ « دنكر » :

[لم يبق من شيء في مدنية اليونان لم يتأثر من اتصالهم بمدنيات آسيا الصغرى ، حتى دينهم ، فإنه على الرغم من أنه يكاد يكون خاصاً باليونان ونشأته ذاتية بينهم ؛ فإنه تأثر بأديان الشرق ، واقتبس الكثير من أصولها ومعتقداتها] .

ويقول^(٣) أستاذنا الدكتور محمد غلاب .

[إن « ديوجين لا إرس » المؤرخ الإغريقي الشهير الذي عاش في القرن الثالث قبل المسيح ، يحدثنا في كتابه « حياة الفلاسفة » عن فلسفة الشرق في العصور الفارسية حديثاً يثبت أن الشرق قد سبق الغرب إلى النظر العقلي ، وأنه كان أستاذاه وملهمه] .

ويقول « الفارابي » في كتابه « تحصيل السعادة » :

[وهذا العلم^(٤) على ما يقال ، كان في القديم في الكلدانيين ، وهم أهل العراق ، ثم صار إلى أهل مصر ، ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ، ثم إلى العرب .

(١) فلة اللذة والألم للأستاذ إسماعيل مظهر ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) تاريخ الفلسفة الشرقية ص ١٤ .

(٤) الفلسفة الإسلامية للدكتور الأهواني ص ٤ .

وكانت العبارة عن جميع ما يحتوى عليه ذلك العلم ، باللسان اليونانى ،
ثم صارت باللسان السريانى ، ثم باللسان العربى .
وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق ،
والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها وملكتها الفلسفة^(١) ، ويعنون به إثبات
الحكمة العظمى ومحبتها ، ويسمون المقتنى لها فيلسوفاً ، يعنون به الحب والمؤثر
للحكمة العظمى ، ويرون أنها بالقوة الفضائل كلها ويسمون علم العلوم ،
وأول العلوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات] .
ويقول الأستاذ « روبرتسون » .

[مهما قلبنا وجوه رأى ، وأمعنا فى البحث ، فإننا لا نعثر على مدنية
يونانية أصيلة ، أى مدنية ليس فيها أثر من مدنيات آخر . . .
إن الإعجاب الشديد باليونانيين قد حمل كثيراً من أصحاب رأى إلى
أن ينكروا حقيقة تأثر المدنية اليونانية بمدنيات الشرق القديمة ، حتى
إنهم لم يكتفوا بإنكار ذلك الأثر ، بل تطرقوا إلى القول بأن الفكر اليونانى
وليد بلاد اليونان ، تأصل فيها ونشأ ، غير متأثر بشيء مما سبقه من مقتوجات
الفكر الإنسانى وجهوده]^(٢)

ولعل ممن يطبق عليهم قول « روبرتسون » « بارتلى سانت هيلر »
الذى يقول :

[أما من^(٣) جهة الفلسفة الشرقية فإننا لا نعرف ، بل ربما لن نعرف أبداً ،
من أمرها شيئاً معيناً بالضبط ، فيما يختص بعصورها الرئيسية وانقلاباتها ؛ فإن

(١) لعل فى هذه ما يشير إلى تأويل آخر لمعنى « الفلسفة » انظر ما سبق .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) تاريخ الفلسفة الشرقية ص ٥ .

أزميتها وأمكنتها وأهلها ، تكاد تعزب عنا على سواء ، إنها مستعصية دون إدراكنا ، مدعاة للشكوك لما يشاها من كثيف الظلمات ، حتى لو عرفنا منها هذه التفاصيل مع الضبط الكافي ، لما أفادنا ذلك إلا من جهة إرضاء رغبتنا في الإطلاع دون أن يتصل بنا أمرها كثيراً .

إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا مع التسليم بأنها تقدمتها في الهند ، وفي الصين ، وفي فارس ، وفي مصر ؛ فإننا لم نستعر منها كثيراً ولا قليلاً ، فليس علينا أن نصعد إليها لنعرف من نحن ، ومن أين جئنا [.
والذي يقول^(١) :

[ولقد تصدبت فوق ذلك لتبيين أن العقلية الإغريقية هي التي دانت العالم بهذا النفع العلمي الجليل ، دون أن تكون مذيقة فيه لغيرها .
فإذا كانت الشعوب المجاورة لها ، آتتها شيئاً من العلم ، فما هو إلا مدد مبهم غاية الإبهام .

لامراء في أن المصريين والكلدانيين والهنود ، لهم في ماضي الإنسانية مقام كبير ، ولكنهم مع ذلك في الفلسفة ، أو في العلم ، بعبارة أعم ، ليسوا شيئاً مذكوراً في جانب الإغريق الذين لم يكونوا ليتعلموا منهم [.
والذي يقول^(٢)

(وإن العلم في جميع صوره ، كان معدوماً في الشرق ، فاغترعه الإغريق ونقلوه إلينا [.

ويناقش أستاذنا الدكتور « محمد غلاب » في كتابه « تاريخ الفلسفة

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) نفس المصدر السابق .

الشرقية « وجهة نظر » بارتلى سانت هليز « قائلا^(١) :

١ — [إن جهود المستشرقين قد وضعت أمام أنظارنا مدنيات شرقية ضاربة في التقدم بسهم ، كدينتي مصر والعراق مثلا ، وأنباتنا بأن هذه المدن سابقا على مدينة الإغريق بعدة قرون ، وأثبتت لنا علائق متينة ، بين بعض ماتحتويه هذه المدن ، وبين الفلسفة الإغريقية ، مثل علاقة نظرية « تاليس » الشهيرة القائلة بأن أصل الكون هو الماء ، بأنشودة خلق الكون الدينية الكلدانية ، التي تصرح بأن كل شيء في الكون منشؤه الماء . .

٢ — إن العلماء المشتغلين بالبحث في الإنسان وخواصه ، والفروق الموجودة بين طوائفه المختلفة قد قرروا أنهم التقوا أثناء بحوثهم بأدلة قاطعة على أن بعض النظريات الإغريقية لا يمكن أن تكون من أصل إغريقي ؛ لأنها توفرت فيها جميع شرائط العقلية الشرقية وخواصها .

٣ — أن الباحثين الأثريين قد عثروا على كلمات : العدالة ، والفضيلة ، والنفوس ، والحياة الأخرى في الشرق ، قبل مبدأ تاريخ وجودها في الغرب ، بقرون لا يعرف مداها بل إنهم قد تأكدوا من أن الغرب لم ينطق بهذه الكلمات إلا بعد اختلاطه بالشرق .

٤ — إن علماء الرياضة قد فرغوا من تقرير أنه من غير الممكن أن تبنى الأهرام في بلد لم تقطع فيه الهندسة العلمية أشواطاً بعيدة . وفي هذا رد بليغ على الذين يزعمون أن مصر لم يكن فيها هندسة علمية ، وإنما كان فيها هندسة عملية كما زعم الدكتور طه حسين .

٥ — وهناك أدلة أخرى ، مثل رحلة « تاليس » إلى مصر والشرق

الأقصى ، ومثل وجود العناصر الأولى من منطق أرسطو في المدارس الهندية السابقة على عصره .

ومثل وجود الكلام عن الجوهر الفرد في المدارس الهندية كذلك ، أو وجود فكرة التناسخ عند المصريين والهنود ، وغير ذلك مما يسند هذا الرأي ويقويه [.

وكما رحل « تاليس » إلى الشرق ، رحل « أفلاطون » كذلك . يقول^(١) الأستاذ يوسف كرم في كتابه « تاريخ الفلسفة الإغريقية » عن أفلاطون أنه :
(سافر إلى مصر - وهو يذكرونها في غير ماموضع من كتبه ، ولاسيا
« الجمهورية » و « القوانين » ذكر من عرفها معرفة شخصية - واتهز الفرصة
فذهب إلى « قورينا » لزيارة عالمها الرياضي ، « تيودوروس » ومدرسته ،
وعاد إلى مصر فقضى زمناً في عين شمس ، واتصل بمدرستها الكهنوتية ، وأخذ
بنصيب من علم الفلك ، ولا بد أن يكون قد استفاد أيضاً بملاحظة الديانة ،
والحكم والأخلاق والتقاليد ؛ فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك)

* * *

هذه هي آراء الباحثين ، عرضناها بخصوص مسألتي :
قيمة التفكير الشرقي السابق على تفلسف الأغريق ومبلغ أثر هذا التفكير
في نشأة التفكير الإغريقي . . وهي آراء متعارضة كما ترى ، وليس في وسعنا
مادمننا لم نتوفر على الفصل في هذه المسألة أن نقول فيها أكثر مما قلنا .

الفصل الثالث

نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي

نزل الاسلام أول منازل على سكان الجزيرة العربية فأعدم الاعداد الذى تتطلبه مسئوليتهم كجنود لرسول^(١) الاسلام ، فى حياته^(٢) ، وكحاملين عبء رسالته بعد انتقاله^(٣) إلى الرفيق الأعلى .

وقد شمل هذا الاعداد الالهى ظاهر العرب وباطنهم ، وتناول قلوبهم وعقولهم .

* * *

كانوا يصنعون الأصنام ثم يعبدونها ، وكانوا يصنعونها أحياناً من الطعام فإذا جاعوا وهم سجدوا أمامها ، أكلوا منها .

فرفعهم الإسلام من هذا الخضيض الذى أنزلوا أنفسهم فيه ، إلى ذرى العزة والكرامة :

[وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا]^(٤) .

رفعهم إلى مكانة جعلهم فيها خلفاء لله فى الأرض ؛ وأمر الملائكة أن تسجد لأبيهم آدم تكريماً له ولهم وتشريفاً وتعظيماً .

[وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ، قَالُوا : أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ، وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ، قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ، فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ

(١) صلى الله عليه وسلم .

(٢) يقول الله تبارك وتعالى [وَأَبْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ]

(٣) سورة الإسراء آية (٧٠) .

الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ
بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ،
وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا
لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ » [١]
فالعالم الأرضي بكل ما فيه مملكة ملكها الإنسان [خَلَقَ لَكُمْ مَافِي
الْأَرْضِ جَمِيعًا] .

نظر العربي في توجيهات هذا الدين ، ثم نظر فيما حوله ، فإذا كل شيء فيه
يحدّثه بقدرة خالقه ، وعظمة مبدعه ، وحكمة مدبره ، فلم يجد في نفسه قدرة
على أن يقاوم هذا الشعور الدافق الفياض الذي انبعث عن صدق إيمان بآله
قادر حكيم ، شعور الاستسلام لمبادئ الإسلام ، ورسول الإسلام ، وإله
الإسلام ، إستسلاما جعل الدنيا كلها لا تساوى عنده جرعة ماء إذا قيسست بمحبة
الله ومحبة رسوله [٢] .

[قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ
وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا ، وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ
تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ ،
فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ، وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ *] [٣]

* * *

(١) سورة البقرة آيات ٣٠ وما بعدها .

(٢) صلى الله عليه وسلم .

(٣) سورة التوبة آية ٢٤ .

وكانوا يحدون آمالهم في الوجود بالموت ، فالموت عندهم نهاية كل شيء ،
نهاية حقيقية ، إذ يرونه فناء مطلقاً ، وذهاباً في مطاوى العدم إلى غير رجعة ،
فكانت أعمالهم كلها تهدف إلى غايات محدودة بهذه الحياة ، ومقيسة بمقياس
الوجود المحدود بهذه الحياة .

ففتح الإسلام أمامهم باباً فسيحاً للتطلع إلى حياة بعيدة المدى ، غير محدودة
بحد ، ولا واقفة عند نهاية ، ففعلوا مسلكهم في الحياة ، وقارنوا بين حاضر
زائل ، وبين غائب باق فباعوا الباقي بالزائل ، والدائم بالفاني .

[إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ
يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ، وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ
وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ ، وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ ، فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمْ
الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ ، وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ *] (١) .

ولم يكن بيعهم للباقي بالفاني ، انصرافاً عن الفاني وتركاً له ؛ لياخذه غيرهم
من أيديهم ويتركهم عالة يتكففون ، وإنما كان تسخييراً للفاني في مصلحة
الباقي ، واتخاذ وسيلة لا غاية .

[الدنيا مزرعة الآخرة] .

لم يكن معنى بيعهم للآخرة بالدنيا إلا أن يتخذوا من هذه الدنيا زاداً
يتزودون به للآخرة ، ولم يكن هذا الزاد سوى أن ينظروا في هذا الوجود الذي
يتقلبون بين أرجائه ؟ ليعلموا أنه صنعة لا بد له من صانع ، فيدينوا لهذا الصانع
بالشكر والطاعة ، وبهذه المعرفة يقبلون على ربهم عارفين بجلاله ، طامعين
في رضوانه .

(١) سورة التوبة آية ١١١ .

وكلما كانت المعرفة بالصنعة أكل وأتم ، كانت المعرفة بالصانع كذلك ، وكانت منزلة العارفين عند ربهم كذلك .

وبهذه المعرفة أيضاً يتأتى استغلال الكون لصالح البشرية ويتأتى تحقيق مغزى استخلاف الله للإنسان في الأرض [خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا] .

وعلى هذا الفهم لطبيعة وجودهم ، وطبيعة حياتهم ، وطبيعة كل من الدنيا والآخرة ، أسسوا معارفهم العلمية والفلسفية ، فما كان راجعاً من هذه المعارف إلى جزئيات الكون ومفرداته ، كان علماً ، وما كان منها راجعاً إلى كلياته وعمومياته كان فلسفة .

ولقد أوفد الإسلام في نفوس العرب شعلة هذا الحماس العلى والفلسفى بما فرض عليهم من نظر في الوجود ، وفى أنفسهم ، ليعرفوا مبدأهم ومصيرهم ، ويكيفوا سلوكهم فى الحياة على أساس من هذه المعرفة ، ليعرفوا مبدأ الكون ونهايته ، فيكيفوا صلتهم بموجده على أساس من هذه المعرفة .

[قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ] .

[وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ] .

* * *

كانت المرأة فى نظرم متاعاً يستمتعون به ، ذلك كل شأنها فى الحياة عندهم ، فليست إنساناً كالرجل لها ما له من كرامة وحقوق .

كانت تورث كما يورث المتاع :

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا ،

وَلَا تَمْضُلُوهُنَّ لَتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ] .

ولموان شأنها في المجتمع كانت ولادتها منارهم وحزن لا يخلص منهما
إلا التخلص منها :

[وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ
مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ
أَلَّا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ] .

كان الرجل يتزوج من النساء كما شاء ، وكلما شاء ، دون أن يخضع
زواجه منهن لقاعدة أو قانون ، إلا قانون شهوته وهواه ، ويطلقهن كما
يشاء ، وكلما شاء ، دون أن يخضع طلاقه لمن ، لقاعدة أو قانون ، إلا قانون
شهوته وهواه .

لا يقدم في كل ذلك ، إذا قدم ، ولا يتمتع ، إذا امتنع ، لأى اعتبار
إلا اعتبار شهوته وهواه .

فنظم الإسلام هذا الجانب الهام من حياتهم الاجتماعية تنظيماً خلصهم
من هذه الفوضى ، ومن آثارها السيئة ، فرد للمرأة اعتبارها ووضعها في
الموضع اللائق بها بحسب فطرتها واستعدادها .

[وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ، وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ] .
ورد الأمر فيما بين الرجل والمرأة إلى حب متبادل ، وانسجام وتوافق ،
لتتفرغ على عشمها ألوية السعادة .

[خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ
مَوَدَّةً وَرَحْمَةً] .

وليتعاونوا على النهوض بأعباء جيل جديد سرعان ما يجرى في أعقابهما .
نبه الإسلام إلى أن الحياة الزوجية شركة ، والشركة لا تخلو من عروض

اختلاف في وجهات النظر؛ لذلك أوصى الإسلام بأن تعالج أمور الزوجية بحكمة وتبصر، حتى لا يفطر عقد الجماعة تحت تأثير ثورات حمقاء طائشة .
[وَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا] .

[أْبْغِضِ الْحَلَالَ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاق] .

[وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا] .
واعتبرها الإسلام بطولة أن يعرف الرجل كيف يحلم على زوجته وبلاطفها ويسعى في جلب السعادة لها :

[خيركم خيركم لأهله] .

وأبقى الإسلام تعدد الزوجات لأنه علاج لمشكلة اجتماعية هي زيادة عدد النساء على عدد الرجال ، حتى لا يبقى بعضهم محروماً من الزواج ، فيشعرون الرذيلة في المجتمع ، أو ينطوون على أنفسهم حسرة وأسى ، ويتجرعون غصة الحرمان ومرارة الوحدة ، بينما تستأثر أخريات بالسعادة كاملة .

ويخطئ من يظن أن تعدد الزوجات متعة للرجال يستغنون بها سعادة المرأة وكرامتها ، فالرجال مشاركون في العناء الذي يصيب الزوجات المتعددات ، يبذلون من صحتهم ومالهم وراحتهم الشيء الكثير ، إسهاماً منهم في حل هذه المشكلة ، وانصتوا إلى من يقول :

نزوجت اثنتين لفطر جهلى بما يشقى به زوج اثنتين
وكنت أظن أن أبقي خروفاً بنعم بين أكرم نمجتين
..... الخ الخ

ولما أباح الإسلام تعدد الزوجات أحاطه بقيود تبعده به قدر الإمكان عن الإساءة إلى المرأة ، أو إلحاق المشقة والضرر بها .

[وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً] .

ولما كان العدل المطلق غير داخل تحت قدرة الإنسان ، نبه جل علاه إلى أن العدل المطلوب هو ما يدخل في حدود قدرته :

[وَإِنْ أَسْتَيْطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُواهَا كَالْمِثْقَلَةِ] .

وبين الإسلام أن ليس كل النساء حلالا للرجل ، بل بعضهم حرام عليه لأسباب صحية ، ينسب إلى عمر أنه قال :

[اغتربوا تصحبوا] .

ولأسباب اجتماعية : فإن الزوجة إذا خاصمت زوجها أو طلقت منه احتاجت إلى من تلجأ إليه ، ليدفع عنها كيده ، ويحميها من بطشه ، أوليفق عليها إن كانت فقيرة ، من نحو أب أو جد ، أو أخ ، أو عم ، أو خال ، فلو كان يحل لها أن تتزوج من هؤلاء ، فإلى من تلجأ إذا خاصمت زوجها ، أو طلقت منه .

[حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ ، وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ ، وَأُمَّهَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ ، وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ

بَيْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَّالٌ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَضْلَائِكُمْ
وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ^(١) .

وبعد أن كانت المرأة تورث كما يورث المتاع ، أصبحت ذات حق في الميراث ،
وقد قامت الحقوق في الميراث بين الرجل والمرأة ، على أساس من العدالة ؛
فلما كانت نفقة الزوجة ، وكل ما يلزمها من ضروريات وكفايات ، وكذلك
نفقة أولادها وخادمها ، منوطة بعنق الرجل ، لا تتكلف منها المرأة شيئاً ،
اقتضى الأمر أن يكون حفظها من الميراث الذي سوف تدخره لحاجة طارئة ،
كطلاق ، أو ترميل أو ما إلى ذلك ، على قدر ما تدعو إليه هذه الحاجة .

وكرم الإسلام المرأة فجعلها أسمى من أن يتخذها الرجل لعبته وسلوته ،
جعلها شيئاً يتمناه غير صاحب الحق الشرعى ، فلا يبلغه ، وأحاطها بسمياج
من الهيبة والجلال .

[وَقُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ؛ ذَلِكَ
أَزْكَى لَهُمْ ، إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ] ^(٢) .

وكلمها بالعفة والحياء ، ونأى بها عن ضمة الابتذال ومهانة التمهك .

[وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ
وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ، وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى
جُيُوبِهِنَّ ، وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ

(١) سورة النساء آية ٢٣ » وما تجدر الإشارة إليه أن ما نهىنا إليه من

علل التحريم ليس هو كل ما هنالك ، بل هناك علل أخرى تنطبق على ما لم تنطبق
عليه العلل المذكورة .

(٢) سورة النور آية ٣٠ .

بُؤْلَتَيْنِ ، أَوْ أَبْنَائَيْنِ ، أَوْ أَبْنَاءَ بُؤْلَتَيْنِ أَوْ إِخْوَانَيْنِ أَوْ بَنِي إِخْوَانَيْنِ أَوْ بَنِي أَخَوَاتَيْنِ ، أَوْ نِسَائَيْنِ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ، وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ، وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ^(١) .

وعرفهن فضل العلم وحشا عليه [طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة] -
وعلمهن أن المنافسة بينها وبين الرجل إنما تكون فيما تصلح به الجماعة
لا فيما تغسد به ، فانطلقن في مضمار العلم يراحمن الرجل ويغالبنه :

[غلبنا عليك الرجال يا رسول الله ، فاجعل لنا يوماً من نفسك ، فاجعل
لمن يوماً يعظمن ويعلمهن فيه] .

* * *

كانوا يتقاتلون لأوهى الأسباب : يتفاخرون فتدكي للفاخرة حمامهم ،
فتسرع أيديهم إلى سيوفهم تستلها من أغمارها ، وتثور بينهم حرب ضروس ،
تمحصد النفوس حصداً ، وتظل قائمة بينهم ما شاء الله أن تبقى .

وكان عدوان صبي أو رجل على دابة مملوكة لآخر ، كفيلاً بأن يثير
حرباً تترك أسوأ الآثار في الأرواح وغير الأرواح ، وتمضى بين الناس حديثاً
وذكراً .

وكان غير هذا وذاك من توافد الأسباب مدعاة لإثارة الغارات وشن
الحروب .

فأغلى الإسلام من قيمة الدماء والأنفس ، وأغلظ حرمة العدوان عليها ونبه إلى أن الحق أولى بالنصرة من الأهل والأقارب .
[انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ، قالوا كيف ننصره ظالماً يا رسول الله ، قال بأن تكفوه عن ظلمه] .

[وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَقِيَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءت فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْغَدْلِ وَأُقْسِطُوا : إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ] .

[وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَمْدُوا] .
وأغلظ من حرمة نصرته للره قريبه للجرد أنه قريبه ، دون رعاية لجانب الحق .
[ليس منا من قاتل عصبية] .

ولما كانت الحروب العامة ظاهرة اجتماعية ليس في وسع البشر أن يتجنبوها ، فقد حرص الإسلام على أن ينظمها تنظيماً يقلل من خطرها ، ويحصره في أضيق نطاق .

فالحرب - من وجهة نظر الإسلام - يجب أن تكون - إن كان لابد من أن تكون - دفاعاً عن الحقوق ، لا عدواناً على الحقوق .
وحتى في حال الدفاع يجب أن لا يعتمد المحاربون إلى تخريب عامر ، أو إتلاف زرع أو ضرع ، أو قتل شيخ ، أو طفل أو امرأة إلا أن يبدؤا بالعدوان ، ويجب أن لا يمثل بقتيل أو يشهر به .

وعندما تضع الحرب أوزارها ، يؤمن المحاربون على أنفسهم وأموالهم ، وأعراضهم ، ولا يقام عليهم من قيود ، أو يفرض عليهم من فروض ، إلا بمقدار ما يضمن كف آذاهم عن المسلمين .

وكانوا يشربون الخمر فتلعب برؤوسهم ، وعقولهم وتخرج بهم عن وقارهم وكرامتهم ، فيقتربون ما يبرؤون منه عندما تعاودهم عقولهم ويرجع إليهم صحوهم وانتباههم ، نخلصهم الإسلام منها وبفضها إليهم بتشريع اقتلع هذه العادة من نفوسهم على مراحل ، لا دفعة واحدة ، وبهذا أزاح الإسلام السكاوس الذى كان جائئاً على صدورهم وعقولهم يورطهم على الرغم منهم فيما لا تحمد عقباه .

* * *

وكانوا يبنون حياتهم على النهب والسلب ، والإفارة وسفك الدماء ، فالويل كل الويل للضعيف ولن يملك ما لا يقدر على حمايته .

فحرم الإسلام العدوان ، واعتبر أمن الجماعة من أهم ما يلزم توفيره لها .
[إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا ، أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ ، أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ، ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ]^(١) .

وفرض على كل إنسان أن يعمل ليفنى نفسه ، وليقدم من فضل ماله للمعونة لغيره ، واعتبر المعونة التى يقدمها الواجد للمعدم ، أمراً ضرورياً لا تستقيم بدونه حياة الجماعة .

[على كل مسلم صدقة .

قالوا : فإن لم يجد يا رسول الله ؟ .

قال فيعمل بيديه فينفع نفسه ، ويتصدق] .

(١) سورة المائدة .

وجمل الإسلام المعونة التي تقدم للفقير أنواعاً .

فمنها الواجب الذي لا يسقط عن الغنى بحال ، وهو نصيب خاص من النقود ، ونصيب خاص من عروض التجارة ، ونصيب خاص من الزراعة ، ونصيب خاص من الماشية .

ومنها التبرع وهو أمر متروك لأريحية الغنى ، وللملاسات التي تحيط بالفقير . وأغرى الإسلام ذوى اليسار بالتبارى في هذا المضمار ، بطرق شتى .
[من فرج عن مؤمن كربة من كرب الدنيا ، فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة ، ومن ستر مؤمناً ستره الله في الدنيا وفي الآخرة ، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه] .

[ليس منا من بات شبعان وجاره جائع]

وإذا اشترت لأولادك ما يدخل على نفوسهم البهجة والسرور وكان جارك الفقير لا يستطيع أن يشتري لأولاده مثل ما اشترت لأولادك ، فلاتدع أولادك يظهرون بما في أيديهم أمام أولاد جارك .

وربط الإسلام الجماعة كلها من أقصاها إلى أقصاها برباط قوى من الأخوة والمحبة .

[فما زال الرسول^(١) يوصينا بالجار حتى ظننا أنه سيورثه]

[ومن زنى بامرأة جاره ، فكأنما زنى بأمه]

والجار أربعون من ههنا ،

وأربعون من ههنا .

(١) صلى الله عليه وسلم .

وأربعون من ههنا .

وأربعون من ههنا .

والشأن أن الاختلاط الذى يكون بين الجيران من جهة اطلاع بعضهم على عورات بعض ، ومن جهة حاجة بعضهم إلى بعض ، ومن جهة ما يحدث بينهم من شحفاء وبغضاء بسبب الأولاد أو غيرهم ، لا يتجاوز عادة نطاق مائة وستين جاراً ، فإذا أحسن الإنسان صلته بهذه الجماعة كلها - والفروض أن الجيرة ليست مقصورة على السكنى فقط ، بل تشمل الحانوت ، والمصنع ، والمزرعة ، والجلوس فى المسجد وفى مجالس العلم ، وغير ذلك مما يتحقق معه معنى الجوار واشتراك المصالح - فقد حسنت صلته بالناس كلهم ؛ لأن هؤلاء هم الناس كلهم بالنسبة إليه .

فإذا انتظمت علاقة كل إنسان بجيرانه على هذا النحو ، فقد انتظمت حال الجماعة كلها .

* * *

وكانوا يتعاملون بالربا ، كانوا إذا احتاج الفقير إلى أن يقترض من الغنى ، استغل الغنى حاجته ، فأعطاه بالربا الذى من شأنه أن يفحش ويتفاقم ، لعبز الفقير عن الأداء .

وكما تفاقم الدين عجز الفقير عن الأداء ، ثم إن زيادة المال بالربا ، تعظم قيمته فى نفس صاحبه ، فيزداد عليه حرصاً ، وفى غمرة هذا الحرص يغفل عن حاجة الفقير إلى الرحمة والشفقة .

وفى الربا حطران اجتماعيان :

أحدهما : عدم الأخذ بيد الفقير ، بل استغلال حاجته ، حتى يسقط فى ميدان الكفاح صريعاً . وهو عضو فى جسم الجماعة ، والجسم يقتل إذا اعتل عضو من أعضائه .

وثانيتها : ركون الغنى إلى الكسل وعدم العمل ، إعتدأ على استثمار ماله ، من هذا الطريق المضمون ربحه ، القليل مؤوقته .

وقد عالج الإسلام هذا المرض المنهك لجسم الجماعة ، مثل ماعالج الخمر ، وكان آخر ما نزل بشأنه قوله تعالى :

[الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ، فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ، وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزْبِى الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ * يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَإِنْ تُبْتِغُمْ فَلََكُمْ رُبُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ * وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ *]^(١)

وفى هذه الآية الكريمة معان جديرة بالتأمل والاعتبار :

ففيها تصوير آخذ الربا بصورة الخبول . لأنه يتخبط فى سيره فى الطريق وفى سلوكه فى الجماعة ، نخبطاً فكرياً ومعنوياً ؛ لأن اشتغال نفسه بالمال واستدامة تفكيرها فيه ، يجعله ذاهلاً عن شئون الجماعة التى يعيش بينها ، مصروفاً عما تكون فيه ، إلى خيالات وأوهام تملأ رأسه وتسيطر على جميع مشاعره .

وتصوير المفرطين في حب المال ، المانعين لحقوق الله فيه ، هذا التصوير الذى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ، ليس بعيداً من واقع حالهم ، فقد حدثنا من دخل على بعض هؤلاء وهم مصرفون إلى النظر في تدبير شئون ما لهم ، فوقف بين يديهم الزمن الطويل وهم لا يحسون بوقوفه ، ولا بوجوده . والعاقل إذا نظر إلى هذه الحال ، اعتبرها نعمة يجدر به أن يستعبد بالله من شرها ، لانهمة يحرص عليها ، ويسأل الله دوامها والمزيد منها . وفيها التوعده لآكلى الربا بالخلود في النار [أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ] .

وفيها تهديد من الله بإذهاب بركة المال الذى يداخله الربا . وفيها وصف آكل الربا بكفران نعمة الله ، حيث تفضل عليه ، وأعطاه ما لم يعط غيره ، وكان عليه أن يفعل مع عباد الله مثل ما فعل الله معه ، أستغفر الله ، أردت أن أقول : كان عليه أن يفعل مع عباد الله شيئاً بعد مظهره من مظاهر شكر الله على ما أنعم عليه ، لكفه بدل أن يفعل ذلك استغفل حاجتهم إليه ، فاستذلهم واستنزف دماءهم .

وفيها توعده بحرب الله ورسوله لمن لا يترك الربا بعد ما حرمه الله وأكده تحريمه ، ولسنا ندرى ماذا عسى تكون حرب الله ؟ إن ذلك في علم الله ولا يرضى بأن يعرض نفسه لحرب الله الذى لا يقهر إلا ظالم لنفسه . وفيها بيان كيف يخلص المرء نفسه من تبعات الربا وآثاره ، ذلك بأن يأخذ مادفمه فقط ، لا يزيد عليه أية زيادة ؛ لأن الزيادة ربا ، وكثيره وقليله حرام ، فإذا كان المدين قادراً على رد رأس المال فذاك ، وإلا فالواجب على الدائن الانتظار إلى أن يقدر على الأداء ، والأفضل والأولى بالدائن في حال عسر المدين وعدم قدرته على الأداء ، أن يخلى ذمته من الدين بالتصدق به عليه .

فانتظر كيف انتقل التشريع الإسلامى ، بالمرابى من حال كان فيها كالجنون من شدة إسرافه فى حب المال وجمعه من كل طريق حراماً كان أو حلالاً ، إلى حال أصبح فيها محسناً متصدقاً .

أنظر كيف انتقل به من حال الشحيح البخيل إلى حال الجواد الكريم [وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ] .
وانظر ما أثر ذلك فى الجماعة التى تكون علائق الأفراد فيها قائمة على الشح والبخل ؛ فإذا بها تصير قائمة على الجود والكرم .

* * *

وبعد أن خلس الإسلام النفوس والقلوب من هذه الأوضار والآفات ونقاها من الشرور والأخطار ، عاد ففرس فيها من المحاسن والفضائل ماجملها طاهرة مطهرة .

فالصلاة عملية جسمية قلبية تعود بالإنسان بين فينة وأخرى إلى الحضرة الإلهية ، ليجدد فيها العهد الذى قطعه على نفسه بأن يراقب الله فى حركاته وسكناته ، ويقوى إيمانه بالله باستمداد العون منه على مايعترض طريقه من صعبات ومشكلات .

والصوم : رياضة روحية وجسمية تستريح فيها أجهزة الجسم الماضية من عملها الدائم المتواصل فتستعجم وتستأنف عملها فيما بعد نشيطة قوية .
والروح تجد مجالاً للتخلق فى آفاقها المعنوية الخالصة ، فتزكو وتطهر وتتخلص من ظلمات المادة الطاغية وحجبها الكثيفة .

* * *

تصور معى إنساناً يستجيب لهذه القمالم ، ويطوع لما نفسه وعقله وجوارحه ، ويحد أمام عينيه هذه القمالم متجسدة فى شخص رسول الله (١) ، ماذا عساه يكون ؟ أرأيت قطعة الذهب تكون فى باطن الأرض مخلوطة بالغرب من المواد فىأخذها الجوهري ، فيصهرها ويخلصها من جميع الشوائب والأخلاق ، ويحتفظ بالذهب خالصاً نقياً ؟ كذلك صنع الإسلام فى العرب ، خلصهم من أوضاع الجاهلية ، واستصفاهم من أوشابها ، فلم يبق من قديمهم إلا الصور والأشكال فقط ، أما الجواهر واللباب ، فقد صار شيئاً جديداً لم يعمد من قبل ، بل لقد تغيرت الصور والأشكال أيضاً ؛ فإن الباطن إذا صفى وطهر ، أشرق الظاهر ، وأضاء .

فن المظلم للتاريخ وللحق ، أن يشرح من يتصدون لتاريخ الجماعات أن يربطوا جديد العرب بقديمهم ، وأن يردوا حاضرم إلى ماضيهم ، ألا إن حاضرم هو الطهر الخالص النقى المصقى ، فكيف يعتبر امتدادا لماض لم تكن أشرقت فى ربوعه أضواء النبوة ، ولا تهلت فى جنباته دلائل الحق ؟ .

ولذلك فإنه لا يسعنا إلا أن ننظر فى شيء كثير من الدهشة والاستغراب إلى قول أصحاب « تاريخ العرب مطول » (٢) .

[ولما كان الإسلام قد وضع حداً لتطاحن القبائل ضمن دائرته ، وشمل العرب بنوع من الأخوة والسلام ، كان لابد للروح الحربية العربية من ميدان جديد] .

ذلك القول الذى يعنى أن الروح الحربية التى كانت مسيطرة على العرب

(١) صلى الله عليه وسلم .

(٢) الجزء الأول ص ١٩٣ .

فى جاهليتهم لم تتغير ولم تتبدل ، وإنما بحثت عن ميدان خارج الجزيرة العربية ، لما ضيق عليها الخفاق داخل الجزيرة العربية .

لا . . . يا سادة ، لم تكن الحرب التى خاضها العرب مسلمين — من حيث بواعثها ووسائلها ، ونقائجها — هى الحرب التى خاضها العرب جاهليين ، إن العربى الجاهلى كان يخضع فى حروبه لما تمليه عليه شهوته وهواه ، أما العربى المسلم ، فكان تسيره تعاليم الحنيفية السمحة ، التى لم تعرف البشرية ديناً ، ولا قانوناً وضعياً أحنى عليها منها .

وأضع أمام القارئ صورة للحرب الإسلامية من خلال هاتين الحادثتين .
الحادثة الأولى :

[أن على بن أبى طالب أمكنه الله من أحد أعدائه وأعداء الإسلام فى إحدى المواقع الحربية حتى يجلس على صدره ، ويأخذ بسيفه ، ثم إذا به ينهض ويتركه طليقاً .

ويعجب رجل من المسلمين كان يشاهد الحادث ، ويسأله : لم تركت عدو الله وقد أمكنك الله منه ؟ .

فيقول : حينما هممت أن أجتز رقبتى ، بصق فى وجهى ، فخشيت إن أنا فعلت ، أن أكون قد قتلته غضباً لنفسى لا لله^(١)] .

فانظر إلى تجرد المسلم من مآربه الذاتية ، ومن مآرب طبيعته البشرية ، وإخلاصه أعماله كلها لله .

ثم كيف عرف الكافر هذا المعنى من نفوس المسلمين ، حتى لجأ إلى هذه الحيلة الماكرة ؟ .

(١) الإنسان بين المادية والإسلام ص ١٢٩ .

(م ٢١ - التفكير الفلسفى)

لابد أن الإخلاص التام والتوجه بالأعمال كلها لله ، كان ظاهرة عامة في جميع المسلمين - أعنى في مجموعهم لا في جميعهم - وكان طابعاً يُعرفون به ، ورمزاً يمتازون به .

قارن هذا بما كان عليه العرب في الجاهلية من إشعال نار حرب تأكل الأخضر واليابس ، وتمتد في حياة الجماعة أربعين عاماً ، من أجل دابة تُجرح ، ثم راجع النص السابق ، وقل رأيك فيه .
الحادثة الثانية :

[كان الصليبيون يعاملون المسلمين بوحشية لا مثيل لها ، وكانوا يهجمون عليهم في بيوت الله ، فيحولونها بركا من الدماء .

وكان المسلمون في حل من أن ياكلوا بهم ، ولكن صلاح الدين يتطوع فيمرض أسيراً وقع بين يديه حتى يتماثل للشفاء] ^(١) .

بهذه الروح الوثابة نحو الخير والحق ، وبهذه النفس المشرقة بالعلم ، وبهذا العقل المتحفز للمعرفة ، واجه المسلمون الدنيا بوثبة تركت أثرها العميق الذي لن يزول إلا حين يرث الله الأرض ومن عليها ، والفضل في كل ذلك للإسلام الذي قاد المسلمين إلى هذه النهضة التي أدهشت التاريخ ، وهانحن أولاء نستجلى نشأة هذه النهضة في مجالاتها المتعددة .

بجال البحث في ظاهرات الكون وأحداثه الجزئية ، والقوانين التي تخضع لها هذه الأحداث والظواهر ^(٢) .

وبجال البحث في المشكلات التي عجز العلم عن إخضاعها لأساليبه ومناهجه ^(٣) .

(١) المصدر السابق ص ١٣٥ .

(٢) وهذا هو العلم .

(٣) وهذه هي الفلسفة .

ومجال النظر في العقائد التي وردت في الإسلام ، لا لتفرض نفسها على العقل ، بل لتفتح الطريق أمامه ، وتعينه على حل مشكلات لم يكن ليهتدى إلى حلها وحده^(١) .

ومجال النظر في الحكم والمصالح التي توخاها الإسلام في فروع شريعته ، وفي الأصول العامة والقواعد الكلية التي اندرجت تحتها هذه الفروع^(٢) .
ومجال النظر في خطرات النفوس وشطحاتها ، وإلهاماتها ، وأشرافاتها^(٣) .

علم أصول الدين

عرض الإسلام لمسائل شغلت بال الإنسان ، منذ أدرك وجوده :
كسألة نشأة الإنسان .

[خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ، وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ] .
وكسألة نشأة الكون .

[وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ] .
وكسألة مصير الإنسان :

[وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ، ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ] .
وكسألة القضاء والقدر :

[مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَعِنَّا نَفْسُكَ ، وَأَرْسَنَّاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا] .

-
- (١) وهذا هو علم أصول الدين .
(٢) وهذا هو علم أصول الفقه .
(٣) وهذا هو علم التصوف .

وكمسألة مصير الكون :

[يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ ، وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ] .

* * *

كان لابد للإسلام أن يعرض لهذه المسائل ؛ لأنه - من حيث هو نهضة إصلاحية شاملة - لابد أن يقوم كل معوج في النفوس ، أو في السلوك .
ولما كانت النفوس والعقول مصدر السلوك ، كانت العناية بتقويمهما ، بالغة أقصى حد من الأهمية .

وقد كانت البشرية كلها - فضلا عن العرب الذين كانوا أول من نزل عليهم القرآن - قد التبس عليها الحق بالباطل في هذه المسائل ، وكان علاجها وعلاج ما ينشأ عنها - جرياً على سنة الله في إصلاح شأنها ، بوساطة رسله الأكرمين كلما دعت إلى ذلك داعية حسبا هو مقرر في علم الله - ضرورة يقتضيها واقع حالها .

ولاشك أن الجديد من الأمر لانتصاع إليه النفوس بسهولة ، خاصة إذا كان يعارض معارضة شديدة ماجرى عليه مألوف الناس وعاداتهم ولذلك خاض القرآن الكريم مع من أدهشهم جدة تعاليمه ، نقاشاً ، قابل فيه الرأي بالرأي والدليل بالدليل .

وفي القرآن من هذا الحجاج ثروة علمية تكررت في مواضع منه بأسلوب لا يمل سماعه وترداده ، وقد شهد المسلمون هذا الحجاج ، وأدركوا ما أحاط به من ظروف وملابسات ، وتدخلوا فيه أحياناً بالاستفسارات والاستيضاحات ، وزادوا على ذلك أن حفظوا القرآن الذي وعى هذا كله وسجله .

فلا يعقل أن يعمروا بهذا كله ذاهلين ، دون أن يترسب في أعماقهم إلى حين .

غير أن هذه الآثار إن تكن قد ظلت في قاع النفس راسية ، ولم تصعد إلى سطحها طافية ؛ لإنشغالا بأمور صرفت عنها ، وحولت مجرى الاهتمام إليها ، فإن ذلك لم يدم طويلا ؛ فإن أسبابا جدد ، وأحداثا حدثت ، دفعت بالمسلمين إلى أن يناقش بعضهم بعضا الحساب في أمور .

ويظهر أن يبدأ أجنبية لعبت دوراً في تمكير صفو الجماعة .

وكانت مسألة الخلافة ، الشرارة الأولى التي اندلعت منها نار الخلاف ، وتبعها خلاف على مسائل أخرى .

ولم يك في وسع أحد من المختلفين أن يعلن رأيه في أمر ، مما دار حوله الخلاف ، مجرداً من الصبغة الدينية ، التي توحى بأن صاحبه إنما يطالب به ، تطبيقاً لمبادئ الدين ، لا تحقيقاً لما آرب شخصية . فالدين كان مصدر الجماعة وموردها ، وهما وشاغلها ؛ حتى الدخلاء الذين اندسوا وسط المسلمين متظاهرين بأنهم منهم ، وبيتوا أمرهم في خفاء بغية القضاء على الإسلام ، في بداية أمره ؛ طلعوا على الجماعة بأرائهم التي أرادوا بها إهلاك المسلمين ، مصبوغة بصبغة الدين .

فكان يقال مثلاً فلان أحق بالخلافة ؛ لأنه ذو سابقة في الدين ولم يقترب جريمة في حق الإسلام أو أحد من المسلمين ، وفلان ليس أحق بها ولا أهلها ، لأنه حكم البشر ولا حكم إلا الله .

وهكذا أخذ كل ذي رأى في شخص بتأييد أو معارضة يبحث له عن

مبرر ديني .

ثم لم يلبث تهادى الخلاف بينهم ، أن انتقل من الأشخاص إلى التبريرات الدينية نفسها ، التي كانت تساق لتأييد هؤلاء الأشخاص أو معارضتهم .
فصار يقال : ما هي الكبيرة ؟ بعد أن كان يقال : فلان لا تصح خلافته لأنه ارتكب الكبيرة .

ومن النظر في تحديد الكبيرة ، انتقلوا إلى النظر في جزائها ، فهل يخلد صاحبها في النار ؟ أولا يخلد ؟ وتفرعت الأقوال لديهم في الإجابة على هذا السؤال ، وتشقت للذاهب .

ومن البظر في تحديد الكبيرة وجزائها ، انتقلوا إلى النظر في ظروف مرتكبها ، وهل يرتكبها مرتكبها وهو حر مختار ؟ أو يرتكبها مرتكبها ، مجبرا غير مختار ؟

ولا شك أنه كان يرجع كل من المتناظرين في هذه المسائل إلى القرآن وإلى الحديث ، يبحث عما يؤيد وجهة نظره ، وفي القرآن ما يصلح أن يكون مأخذاً للجواب على هذه المشكلات ومشكلات أخرى مما أشرنا إليها سابقاً .

والبحث يجر إلى البحث ، والمسألة تثير المسألة ، وهكذا مذوقوا في بداية الطريق ، تواردت عليهم جملة عوامل ، دفعتهم إلى السير فيها دفعا .

ثم لما اختلط للسامعون بغيرهم ، في البلاد المفتوحة ، وكان منهم أرباب دين وأرباب فلسفة ، كان لابد من احتكاك الآراء بعضها ببعض .

فالأجانب عن العرب ، لم يكونوا كلهم مخلصين للإسلام وإن أظهره ، فما بالك بمن لم يدخلوا فيه ، وظلوا معلمين دينهم .

أخذ هؤلاء يجادلون في الإسلام ويحاورون ، بل أخذوا يهاجمون ويمارضون ، وشجعهم على هذه المواقف فتور حماس العرب لدينهم .

والمسلمون بدوهم أخذوا يستنصرون بعلوم هؤلاء وفلسفتهم ، بعضهم
خشد بعض .

وتشعب القول ، واتسعت دائرة الخلاف ، وتعرضت أصول العقيدة لما
تخشى منقبته ، فانتدب فريق من أئمة المسلمين المخلصين لدينهم ، أنفسهم للقيام :
بتصوير أصول الإسلام وعقائده ، كما تستفاد من الكتاب والسنة ،
والاستدلال عليها بالطرق العقلية والنقلية .

ثم تصوير الشبه الواردة على هذه الأصول ، وإظهار زيفها وبطلانها .
وكان عملهم هذا هو علم الكلام ، أو نواة علم الكلام .

ولاشك أن المسلمين استفادوا في هذا العمل من علم الجاهات التي اختلطوا
بها ، فالمنطق لعب دوراً هاماً في علم الكلام ، واعتبر مقدمة ضرورية لا بد
منها له ، فجعلوه قسماً منه ، أطلقوا عليه « باب النظر » .

والأدلة والدعوى ، داخلها شيء كثير من هذه العلوم ، حتى صار علم
أصول العقيدة في الإسلام ، ممزوجاً بكثير من النظريات الفلسفية ، حتى لتخال
خفست بإزائه أمام فلسفة خالصة .

إلا أن الحقيقة التي لامراء فيها أن موقف رجال أصول العقيدة الإسلامية
من الفلسفة ، كان موقف الشجعان الأحرار ، الذين يختارون من الفلسفة
ما يخدم علم أصول العقيدة ، ويردون ما لا يخدمه ، وكانوا في كل من الإختيار
والرد ، قادرين على إبداء وجوه التصويب فيما صوبوه ، والتزييف فيما زيفوه ،
قدرة تشهد بطول باعهم في المعقولات ، وبأنهم بحق سبقوا الفلاسفة لما
سابقوهم .

علم التصوف

وجهة نظر الإسلام واضحة في أن الدنيا غير مقصودة لذاتها ، وأنها طريق إلى الآخرة ؛ ولذا فإنه إذا تعارضت مصلحة الدنيا بمصلحة الآخرة لم يك هناك مجال للتردد في تقديم المصلحة الباقية على المصلحة الفانية .

وعلى أساس هذا المبدأ كانت جهود المسلمين الحريصين على ترسم وجهة نظر الإسلام مصروفة إلى استغلال الدنيا لصالح الآخرة .

[رأى عثمان بن عفان أن موارد المسلمين في أيام أبي بكر قد انقطعت ، ووقعوا في ضائقة اقتصادية شديدة ، فجاءته العير محملة ببضائع كان استوردها من الشام ، فأسرع إليه التجار من المدينة يريدون - كعادة التجار - أن يستغلوا ساعة العسرة ؛ ليربحوا على حساب المستهلكين ، فتقدموا إليه بعرض سخى ، أن يربحوه في الدرهم درهمين ، فردهم عثمان قائلاً : أعطيت أكثر من ذلك ، فعرضوا ثلاثة ، فقال عثمان : أعطيت أكثر من ذلك ، فعرضوا عليه أربعة دراهم ثم خمسة ، وهو يردم كل مرة ، فقالوا : يا أبا حفص ماسبقنا إليك أحد ، ونحن كل تجار المدينة ، فقال لهم عثمان : إن الله أعطاني عشرة أمثالها ، ثم أقسم لي أتركها خالصة للمسلمين يرد بها عنهم غائلة الحاجة ^(١)]

فإذا تأبّت الدنيا أن تكون مطية للآخرة ، تركوها ؛ لأن الأخذ بها في تلك الحال استدبار للآخرة ، لا إستقبال ، ولا إستدبر الجليل إستقبالاً للحقير إلا أحق . أرايت لو أن إنساناً له دابة وركبها يريد التوصل بها إلى مكة ، فصادفت في الطريق إليها مزالقة لم تقدر معها على متابعة السير ، فاستدبرت مكة وولت ذاهبة ، أيسر معها حينئذ تسير ؟ أم يتركها وشأنها ويبيعها لأنها

(١) الإنسان بين المادية والإسلام ص ١٢٩ .

أصبحت غير ذات نفع بالنسبة إليه ، باحثاً عن وسيلة أخرى يستطيع بها تحقيق رغبته ؟ لاشك أن العقل يقضى بالثاني ، ولذلك لما استمعت الدنيا على ذوى الإحساس للرهف الذين تسمو بهم كرامتهم عن النفاق والمداينة ؛ لأنهم أخلصوا أنفسهم كلها لله ، وعلموا أن الفضل كله راجع إليه ، وأن الناس أحقر من أن يذلوا لهم لأنهم أمثالهم ، زهدوا في الدنيا ورغبوا عنها وقنعوا منها بالكفاف ، واعتزلوا أهلها .

يقول الدكتور « عبد الوهاب عزام » في كتابه « التصوف وفريد الدين العطار » .

[إن الفتن التي ثارت بين المسلمين فأسالت بينهم الدماء أفزعت كثيراً من الأنقياء ، وحبيت إليهم الإبتعاد عن مدارج الفتن جهد الطاقة ، وأوحت اليهم الإشفاق مما يعرض الدين للمآثم والشبهات فبالقوا في التورع والإلتباس عن الناس .

فالثورة على عثمان ، وقتل هذا الشيخ الحبيي التقى في حريم داره ، والمصحف في حجره ، وما يتبع هذا من وقعات الجلول وصفين والنهروان ، ثم قتل الخليفة الرابع علي بن عم الرسول وزوج ابنته ، في مسجد الكوفة ، وقد خرج لصلاة الفجر .

ثم التنازع بين الأمويين ومخالفهم ، من آل بيت الرسول ، ومقتل السبطين الشهيدين ، ثم صلب زيد بن علي في الكوفة ، وابنه يحيى بن زيد .

والنزاع بين الأمويين والزيديين ، واقتتلهم في الشام والعراق والحجاز ، ووقعة الحرة ، وحصار ابن الزبير في مكة ، وقتله على أبواب المسجد الحرام . والحوادث التي ترادفت من بعد ، على هذه الشاكلة .

كل أولئك أوحى إلى المسلم التقى أن يفر بدينه ، وأوهمه أن المشاركة

في أمور هذه الدنيا شركة في هذه الفتن وارتكاس في الجاهلية التي أنجاهم الله منها ، وتعرض للفتن التي روى أخبارها بعض المحدثين عن رسول الله ^(١) . فاجتهد بعض المسلمين أن يعتصموا بالزهد ، واعتزال الناس . ونحن نرى في أول هذه الحوادث سعد بن أبي وقاص ، أحد الستة ، أهل الشورى ، وقائد المسلمين في فتح بلاد العجم ، يفر بدينه بعيداً عن الفتنة . وقد لزم جماعة من أهل بدر بيوتهم بعد مقتل عثمان فلم يخرجوا منها إلا إلى قبورهم .

وفي كتاب « البيان والتبيين » أن « قرّة الممداني » كان يصلي في اليوم واليلة خمسمائة ركعة ، وكان يقول :
« لما قتل عثمان حمدت الله أن لا أكون دخلت في شيء من قتله ، فصليت مائة ركعة » .

فلما وقع الجمل وصفين حمدت الله أن لا أكون دخلت في شيء من تلك الحروب ، وزدت مائتي ركعة .
فلما كانت وقعة النهروان حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة .
فلما كانت فتنة ابن الزبير حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة « ...]

كانت هذه الفئة التي سلكت هذا المسلك ، ونهجت هذا النهج ، غير حريصة على أن تسمى نفسها باسم خاص ، يميزها عن غيرها ؛ لأن اسم الصحابة الذي كان يشملهم وغيرهم ، في ذلك العهد ، كان أسمى ما تطمع إليه نفس مؤمنة .

(١) صلى الله عليه وسلم .

ثم لما انتقل عبر الزمان هذا المسلك العازف عن الدنيا الزاهد فيها إلى مَنْ بعد الصحابة ، كقام أيضاً شرفاً أن يفتوا بما نعت به معاصروهم من أنهم الجيل الذي يحب مَنْ حبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أى التابعون ، ولم يتميزوا باسم خاص .

ثم لما انتقل هذا المسلك إلى مَنْ بعد التابعين تمسكوا هم أيضاً بالوصف الذى يصلهم برسول الله صلى الله عليه وسلم ، بوساطة مَنْ قبلهم ، فسموا مع أهل عصرهم تابعى التابعين .

كانوا معروفين باسم الصحابة ، ثم باسم التابعين ، ثم باسم تابعى التابعين ، ولم يك واحد من هذه الأسماء خاصاً بهم ، وإنما كان كل واحد منها مشاعاً بين الجيل كله ، رغم أنهم كانوا ممتازين عن عامة الشعب بالعزوف عن الدنيا والزهد فيها ، فلما بعدت الشقة بينهم وبين الرسول ، ولم تعد تبعيتهم لمن قبلهم ، مثار كبير نخار ؛ لأن الدنيا كانت قد تسلطت عليهم وألهمتهم عن بعض ما لا ينبغى التلهى عنه .

عند ذلك تميز أصحاب هذا المسلك باسم يخصهم ، فعرفوا بـ « الزهاد » . على أن اسم « الزهد » لم يظل واقفاً عند المعنى الذى صور به مسلك القوم الذين قص ذكرهم علينا الدكتور « عبد الوهاب عزام » فى النص السابق ، بل اعتوره شيء من التحوير والتطوير — هكذا يذهب فريق من المشتغلين بتاريخ التصوف — فصار اسم الزهد ومسلك الزهاد ، لا يابى الاتصال بالناس والاشتغال بالدنيا ، إذا اتخذ كل أولئك وسيلة للآخرة .

ولست أرى فى الأمر ما يدعو إلى اعتبار ذلك تحويراً وتطويراً للمعنى المفهوم من الزهد فإن التطوير يعنى التغير ولست أرى فى ذلك المعنى الجديد تغييراً لمعنى الزهد ؛ فإننا مسلمون بأن وجهة نظر الإسلام ، هى امتلاك ناصية الدنيا وتسخيرها لمصلحة الآخرة [خَلَقَ لَكُمْ مَاتِى الْأَرْضِ جَمِيعاً]

ولا ينبغي العدول عن تلك الخطة ، إلا إذا نفرت الدنيا كما تنفر الدابة الجوح ، وأبت أن تسكون في خدمة الآخرة ؛ فإن الأمر عند ذلك يصبح مفاضلة بين الدنيا والآخرة ، وليس في وسع قافل أن يبيع الحقير بالجليل .
ثم لم يلبث من سموا بـ « الزهاد » أن سموا بـ « المتصوفة » .

قال القشيري في رسالته :

[المسلمون بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسم أفاضلهم في عصرهم ، بتسمية خاصة سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقيل لهم الصحابة .
ثم سمي من صحب الصحابة بـ « التابعين » .

ثم قيل لمن بعدهم « أتباع التابعين » .
ثم اختلف الناس وتباينت المشارب فقيل « خواص » الياس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين « الزهاد والعباد » .

ثم ظهرت الفرق ، وحصل التداعي بين الفرق ، وكل فريق ادعوا أن فيهم « زهاداً » .

فانفرد خواص « أهل السنة » المراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة ، بـ « اسم المتصوف » واشتهر هذا الاسم بهؤلاء الأكابر ، قبل المائتين من الهجرة [.

* * *

لم يقف الأمر بالتصوف عند الحد الذي تركه له الزهد ، وهو السلوك العملي سلوكاً مقيداً باسم الشريعة الإسلامية ، وضبط الأعمال بميزان الإسلام ، طلباً لرضا الله تعالى ؛ لأن المتصوفة وجدوا أنفسهم بإزاء رجال علم أصول الدين ، الذين كان همهم المعرفة لا العمل ، المعرفة بأصول الإسلام خالصة نقية من الشكوك والأوهام ، مؤيدة بالحجة والبرهان ، فطمع

رجال التصوف في معرفة من هذا النوع ، لكن بشرط أن تكون مستمدة من منهجهم الصوفي العملي ، لا من منهج أصول الدين النظري .

وكيف تنتج المعرفة من العمل ؟ لاغرابة في ذلك عند المتصوفة ؟ لأن العمل الصالح يصقل النفس وينقيها من كدرة المعاصي ، التي ترين على القلب ، وتحول بينه وبين المعرفة .

فالنفس كالمرأة تصدئها المعاصي ، كما تصدئ الأوساخ المرأة ، وتجلوها الطاعات ، كما تحلو النظافة للمرأة .

وإذا صفت النفس وصقلت انطبع فيها مما في اللوح المحفوظ ، ما تكون مستعدة له بأصل فطرتها .

وهنا يبدو ظل الفلسفة واقعاً على نظرية الكشف الصوفية ، فإن الاتصال بالوح المحفوظ ، قريب الشبه بنظرية اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعال ، المعروفة عند فلاسفة المسلمين ، وعند من قبل فلاسفة المسلمين ، وإن كان رجال التصوف يدعون استنباط نظريتهم ، من مثل قوله تعالى :

[وَأَتَيْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عَلَمًا]

[إِنقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ]

وغير ذلك من آثار نبوية كثيرة .

* * *

لم يقف الأمر بالتصوف عند هذه المرحلة بل جاوزها إلى محاولة تبرير ماورد عن طريق الكشف والإلهام تبريراً عقلياً .

وهنا نجد الإلهام والنظر ، والكشف والعقل ، يعملان معاً لتحقيق مهمة واحدة .

والأمر في ذلك لا يدعو إلى اللجوء إلى الثقافة الأجنبية يستعار منها هذا الدور من أدوار التصوف ؛ لأن الكشف كان موجوداً من قبل ، في المراحل السابقة .

والنظر كان موجوداً من قبل عند علماء أصول الدين .
والركب منهما أمر يمكن أن يصنعه المتصوفة .
لكن ماصاحب هذه المرحلة من نظريات في :
الإيمان ، والحلول ، ووحدة الوجود .

تلك النظريات التي لا تلتئم مع طبيعة الإسلام ، من ناحية ، والتي عرفتها أمم قبل المسلمين ، وعملت الفتوحات الإسلامية على اختلاط المسلمين بهم ، من ناحية أخرى .

يحمل على الإعتقاد بأن هذا الدور من أدوار التصوف داخلته عوامل أجنبية عن المسلمين .

الفلسفة

اتضح لنا فيما سبق^(١) أن التفكير العقلي عند المسلمين بدأ إسلامياً صرفاً ، غير مشوب بعناصر أجنبية .

فالمشكلات التي أثارها القرآن ، والتي أثارها خصوم الإسلام ، ونبه القرآن إلى حلها .

والمشكلات التي تولدت من الخلاف الذي ثار حول الإمامة^(٢) العظمى والمشكلات التي تولدت من الخلاف الذي تبع النزاع حول الإمامة العظمى .

(١) انظر «علم أصول الدين» ص ٣٢٣ .

(٢) الخلافة

كل أولئك كانت مسائل إسلامية صرفة عولجت بمقل إسلامي صرف .
ومن مجموع هذه الجولات الفكرية نشأ علم أصول الدين ، الذي لاشك
في أنه إسلامي النشأة .

ولقد اطلع المعتزلة الذين يرجع إليهم تأسيس هذا العلم على ماتيسر لهم من
ثقافات أجنبية ، ليؤيدوا علم أصول الدين بما يتلاءم معه من هذه الثقافات .
ولو اقتصر الأمر على هذا الإنجاء ، لظلت بحوث المسلمين العقلية دائرة
حول العقيدة الدينية ، ودائرة في فلك القرآن الكريم .

لكن المسلمين لما فتحو أعينهم على الثقافة الأجنبية وجدوا أن البحوث
العقيدية جانب واحد من جوانبها الكثيرة المتعددة .

والنفس الإنسانية طموحة بطبيعتها ، والإنسان طلعة كما يقولون ، فامتدت
ميوهم إلى هذه الجوانب . ولم يك في وسع أحد - إبان هذه الفترة - ممن
لم يتمرس بعلم أصول الدين أن يسمو به استعداداً إلى تفاول هذه الجوانب .
ومن هنا يمكن لنا أن نعتبر علم أصول الدين هو المرحلة الأولى التي
مهدت للتفكير الفلسفي الإسلامي .

ومن أجل هذا كان أول فيلسوف إسلامي متكلماً ، أي أنه بدأ متكلماً
ثم انتهى فيلسوفاً . فالكندي الذي يعد على رأس قائمة فلاسفة الإسلام ، من
حيث الترتيب الزمني ، فيه شبه بعلماء الكلام ، وله في علم الكلام مجال ،
وفيه شبه بالفلاسفة الذين كروا على إثره ، وكرعوا من الثقافات الأجنبية
وتخرجوا عليها .

* * *

ليس هنالك مجال للنزاع :

في أن التفكير العقلي عند المسلمين بدأ إسلامياً صرفاً .

ولافى أن ثقافات أجنبية هندية وفارسية وإغريقية وصلت إلى أيدي المسلمين ، واستفادوا منها .

لكن وجد مجال للنزاع حول مبلغ التجديد الذى أدخله المسلمون على هذه الثقافات ، وحول قيمته .

ولو أن الذين ينكرون على المسلمين إضافة جديد إلى الثقافات القديمة ، التى وصلت إليهم ، عمدوا إلى عمل تلخيص موجز لأصول الفلسفة المعزوة إلى المسلمين ، ثم ردوها إلى أصول الفلسفات القديمة ، التى وصلت إلى المسلمين ، لكان فى ذلك الحجة البالغة التى لا ترد على صدق دعواهم أن المسلمين لم يضيفوا جديداً إلى الفلسفات القديمة .

ولو أن الذين يدعون أن المسلمين قد ابتكروا جديداً فى عالم الفلسفة أضافوه إلى ما وصلهم من فلسفة المتقدمين ، عمدوا إلى عمل تلخيص موجز لأصول الفلسفات القديمة التى وصلت إلى المسلمين ، ثم عرضوا ما زاده المسلمون على هذه الأصول ، لكان فى ذلك الحجة البالغة التى لا ترد على صدق دعواهم أن المسلمين ابتكروا جديداً أضافوه إلى فلسفة الأقدمين .

لكن أحداً من الطرفين لم يفعل شيئاً من ذلك ، بل أرسل القول لإرسالاً وراحت أقوالهم فى هذا المجال تعتبر من جانب المنكرين لا ابتكار المسلمين وتجديدهم ، قدحا وتقليصاً ، وتعتبر من جانب المؤيدين لفكرة ابتكار المسلمين وتجديدهم ، تعصباً ومبالغة .

ويندر من وقف من الطرفين موقفاً يشتم منه راحة الإنصاف والإيزان . ومن أجل أن هؤلاء الباحثين ، لم يسلكوا الطريق الأسد الذى أشرت إليه ، بقى موضوع البحث معلقاً لم يقل فيه رأى حاسم بعد .

وإنا عارضون هنا طرفاً من أقول كل فريق ، غير أنى أبادر فأقول : إن

الذى يعينى من أمر هذه الفلسفة المسماة بالفلسفة الإسلامية - إذا ما عرضت لها بالبحث والدرس - أن أجد السبيل للكشف عما فيها من حق ، وعما فيها من باطل ، حتى إذا ما ظفرت بالحق الصراح عضضت عليه بالفواجز ، لا يعينى كثيراً بعد ذلك ، أن يكون هذا الحق من نتاج عقل إسلامى ، أو من نتاج عقل إغريقى ، أو من نتاج عقل هندى ، أو من نتاج عقل فارسى ، إنه على أية حال من نتاج عقل أخ لى فى الإنسانية ، قدم لى ما كنت فى أشد الحاجة إليه ، ليس يعينى أن أعرف اسمه ، وبلده ، وملكته ، كما ليس يعينى أن أعرف اسم الصانع الذى صنع الثوب الذى ألبسه ، واسم الخباز الذى خبز الرغيف الذى آكله ، ولا اسم البناء الذى بنى المنزل الذى أسكنه .

وإذا ما عرفت الباطل الصراح رفضته ، ليس يعينى أن أعرف أن هذا الرأى الذى أرفضه هو من نتاج عقل إسلامى ، أو من نتاج عقل هندى ، أو من نتاج عقل فارسى ، أو من نتاج عقل إغريقى ، كما لا يعينى أن أعرف اسم الخباز والبناء والصانع الذين قدموا مالم أجد فيه صلاحية لما أكلى وملبسى . ومسكنى .

ثم إنى حين لا أعثر على مالا يصلح للأخذ به من الآراء فيما بين يدي من فلسفة ، فإنى أجدنى مضطراً إلى أن أنظر فى فلسفة أخرى عسأى أجد فيها ضالتي المنشودة .

* * *

إنى لا أستطيع أن أنكر أن معرفة شخصية صاحب الرأى - محققاً كان أو مبطلاً - غرض لقوم ، وأن معرفة ذلك ، معرفة لجانب من جوانب الحقيقة العامة التى تشغل بال المفكرين .
ولكنى - رغم ذلك - أعتبر هذا الجانب قشرة ظاهرية فقط ، واعتبر الجوانب الأخرى هى اللباب .

وإني أستأنس لوجهة نظري بصنيع كبار المفكرين ، فإنه ما كان يعنيه
إلا القول دون القائل - ولذا نجدهم في الغالب يروون الآراء غير مسندة إلى
قائلها ، وذلك شأن من يطلب الحقيقة لا شأن من يؤرخ للحقيقة ولطالبي الحقيقة..

* * *

وأعود إلى مساق الكلام فأقدم بعض ما أدلى به كل فريق لتبرير وجهة
نظره ، في أن المسلمين أضافوا - أو لم يضيفوا - جديداً إلى التفكير الفلسفي
القديم الذي وصل إلى أيديهم .

يقول « تبنان » :

[يكاد يكون « أرسطو » مع شراحه إلى « فيلوبنوس » من بين
سائر الفلاسفة هو الذي استرعى أنظار العرب ، وقد تلقوا جملة ما ألفه
« أرسطو » ولكنهم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جداً ، بواسطة
خادعة ، هي وساطة المذهب الأفلاطوني الجديد .

وأضافوا إلى هذا دراسة العلوم الرياضية ، والتاريخ الطبيعي والطب ،
ولكن عدة عقبات ثبّطت تقدمهم في الفلسفة ، وهذه العقبات هي :

أ - كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر .

ب - حزب أهل السنة وهو حزب قوى مستمسك بالنصوص .

ج - أنهم لم يلبسوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم ، ذلك
إلى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات .

د - مافى طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام .

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو
وتطبيقه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيماناً أعمى .

على أن الآمار الفلسفية العربية لما تدرس إلا دراسة ضئيلة جداً ، لا تجعل علمنا بها مستكلاً^(١) .

ولا شك أن دارساً واقفاً على حقيقة ما يدرس لا يمكن أن يتفوه بهذه العبارات . فالتفوه بهذه العبارات دليل واضح على أن صاحبها يجهل جهلاً تاماً ما يتحدث بشأنه .

فمن يقول [إن القرآن يعوق النظر العقلي الحر] مثله كمثل من يقول : إن الشمس تفيض على الأرض برودة وظلمة .

ألا فليقرأ « تبيان » القرآن ، وليمسك بيديه قلماً وقرطاساً ، ثم ليحص عدد مرات ذكر « العقل » في « القرآن » مصحوباً تارات بالثناء والتقدير ، ومأموراً تارات أخرى بالبحث والنظر والتفكير ثم ليقل لما ماذا يستفاد من ذكر العقل مصحوباً بالشكر ومأموراً بالبحث والنظر والتفكير ، مرات ومرات ومرات ؟

أيستفاد منه أن القرآن يعوق النظر العقلي الحر ؟ أم يستفاد منه شيء آخر ؟ إن الجواب على ذلك رهن بمقدار « ذكاء » « تبيان » .

* * *

أما [أن حزب أهل السنة حزب قوى متمسك بالنصوص] فتلك قضية متفرعة على سابقتها .

فإذا في النصوص التي يستمسك بها هذا الحزب القوى ؟ فيها تقدير للعقل وثناء عليه ، وأمر له بالبحث والنظر والتفكير في ملكوت السموات والأرض .

ومن أجل تقدير النصوص نفسها للعقل ، رأى حزب أهل السنة أن

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥ .

مايتعارض من النصوص مع العقل ، بصرف عن ظاهره إلى حيث يلتقى مع العقل .

فماذا - إذن - فى النصوص ؟ وماذا فى حزب أهل السنة ؟ فهما أن « تمان » يجهلها ثم يسمح لنفسه بالحديث عنهما .

* * *

وأما [أن سلطان أرسطو قد استبد بعقول العرب] فهى قضية ينقضها . أن « الغزالى » بكتابه « تهافت الفلاسفة » نقد أرسطو نقداً أمراً ، وسجل عليه مأخذ وزلات .

وأن علماء الكلام زيفوا كثيراً من آراء أرسطو .
وأن فلاسفة الإسلام خالفوا رأيه فى غير ماموضع .
وما كان ينقص « تمان » إلا أن يطلع ليعرف .

* * *

وأما أن طبيعة العرب فيها ميل إلى التأثر بالأوهام ، فتلك شنشبة نعرفها من أخزم .

يقول « كوزان » :

[المسيحية هى آخر مظهر على الأرض من الأديان ، وهى أيضاً أكلها .
والمسيحية تمام كل دين سابق ، وغاية الثمرات التى تمخضت عنها الحركات الدينية فى العالم ، وبها ختمت .
الدين المسيحى ناسخ لجميع الأديان . . .

كذلك كان الدين المسيحى إنسانياً واجتماعياً إلى أقصى الغايات . ومن أراد دليلاً فليظفر ماذا أخرجت للمسيحية وجماعة المسيحيين للناس :
أخرجت الحرية الحديثة ، والحكومات النيابية .

نم لينظر من دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرناً سائر الأديان .
ماذا أنتج الدين البرهمي ؟ والدين الإسلامي ؟ وسائر الأديان التي لا تزال
قائمة فوق ظهر الأرض ؟

أنتج بعضها إنحلالاً موعلاً ، وبعضها أئمة إستبداداً ليس له مدى .
أما أودية المسيحية فهي - لاسواها - مهد الحرية ، ولو أن المقام والوقت
يسعدان ، لأثبت لكم أن المسيحية التي كانت الحكومات النيابية ثمرة لها ،
هي التي نستطيع وحدها أن تقدم هذه الصورة العجيبة من صور الحكم التي
تؤلف بين النظام والحرية .

والمسيحية أيضاً هي التي بعد أن صانت ذخائر الفنون والآداب والعلوم
بعثتها بعناً قوياً .

المسيحية هي أصل الفلسفة الحديثة ^(١)

وإني لا أرد على « تنان » و « كوزان » بمثل قول الأستاذ الإمام :

(١) تهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٨ .

وأحب أن يفهم « كوزان » ومن على شاكلته أمرين اثنين :

أولهما : أن المجالس النيابية الأوربية ليست وليدة الديانة المسيحية ولكنها وليدة
الخروج على الديانة المسيحية .

ثانيهما : أن الإجماع في الإسلام - الذي يعني أن الاعتداد برأى كل ذي خبرة أمر
ضروري - هو جزأ من شريعة الإسلام ومصدر من مصادرها . فأى الأمرين
أدعى إلى الفخر ؟ المجالس النيابية الأوربية التي هي ثمرة التمرد على الديانة
المسيحية ؟ أم الشورى والإجماع في الإسلام ، اللذين هما مبادئها الإسلامية ؟
انظر فصل علم أصول الفقه .

[الحق أقول ، والحس يؤيدنى : ماعادوا^(١) العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم ، وأخذهم في الصد عن علمه . وكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا ، وحرموا ثمار العقل . وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية توسعوا في العلوم الكونية ، وضربوا الزمان بسوط من العزة . أما غيرهم^(٢) فكلما اتصلوا بالدين وجدّوا في المحافظة عليه أنكرهم العلم ونجهمهم واكفرهم وجهه للقائهم . وكلما بعدوا عن الدين سالهم العلم وبش في وجوههم .

ولذلك يصرحون بأن العلم من ثمار العقل .
والعقل لا يصلح أن يكون له في الدين عمل ، ولا أن يظهر منه فيه أثر .
والدين من وجدانات القلب ، ولا علاقة بين ما يجد القلب وما يكسب العقل .

فالفصل تام بين العقل والدين ، ولا سبيل إلى الجمع بينهما .
سأحتم الله فيما يسمونه تسامحا مع العلم ، وهم يصرحون بأنه عدو الدين الذى يستحيل أن يكون بينه وبينه سلم .
هل عرفت السبب في « إضطهاد » المسلمين للعلم ؟ أقول « إضطهاد »
ولا أريد به ما كان عند الأمم المسيحية من الإشتداد في إبادة أهله والتفكيك بهم ، واختراع ضروب التعذيب ، والتفنن في صنع آلات الهلاك ، مع الأخذ بالشبهة ، والاكتفاء في الإعدام بمجرد التهمة .

فإن ذلك لم يقع عند المسلمين ، لا أيام علمهم ، ولا في أزمنة جهلهم .
ولسكن أريد من الاضطهاد « الإعراض » عن العلم ، ورعى الألفاظ

(١) يعنى المسلمين .

(٢) يعنى المسيحيين .

«السخيفة في وجوه أهله ، وقذفهم بشيء من الشتائم ، مع الاعتماد عنهم .
لا ريب أنك قد أيقنت بأن السبب في الذي يسميه « الأديب »^(١) »
اضطهاداً إنما هو جهلهم بدينهم .

فالدواء الذي ينجع في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا ردهم إلى العلم
يدينهم ، والتبصر فيه للوقوف على أسرارهِ والوصول إلى حقيقة ما يدعوا إليه .
كان الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم ، فلما ذهبت واسطة
ستفاكرت النفوس وتبدل الأنسى وحشة [٢] .
بل أرد عليهما بما قاله بعض أبناء دينهم .
يقول « جوستاف لوبون » .

[إنه كان للحضارة الإسلامية تأثير عظيم في العالم ، وإن هذا التأثير خاص
بالعرب وحدهم ، فلا تشاركهم فيه الشعوب الكثيرة التي اعتنقت دينهم .
والعرب هم الذين هذبوا - بتأثيرهم الخلقى - البرابرة الذين قضوا على
حولة الرومان .

والعرب هم الذين فتحوا لأوربة ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية ،
والأدبية ، والفلسفية ، فكانوا ممدنين لنا ، وأئمة لنا ستة قرون . . .
وظلت ترجمات كتب العرب - ولا سيما الكتب العلمية - مصدراً
موحيداً ، تقريباً ، للتدريس في جامعات أوربة خمسة قرون أو ستة قرون . . .
وإذا كانت هنالك أمة نقر بأننا مدينون لها بمعرفتنا لعالم الزمن القديم ،
فالعرب هم تلك الأمة .

فعلى العالم أن يعترف للعرب بحميل صنمهم في إنقاذ تلك الكنوز الثمينة
اعترافاً أبدياً .

(١) يعنى بـ « الأديب » شخصاً كان بينه وبينه مناظرة .

(٢) الإسلام والنصرانية .

قال « مسيو ليبرى » :

« لو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوربة الحديثة في الآداب عدة قرون » [١].

ويقول « رينان » :

[اتخذ العرب من تفسير آراء أرسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملائ بالاناصر الخاصة ، المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند اليونان] [٢].

علم أصول الفقه

ربى رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه على حرية الرأى ، واستقلال الإرادة ، وقوة الشخصية ، ولقد فسح النبى صلى الله عليه وسلم صدره لهم فى هذا المجال حتى ليخيل للمرء أنهم جاوزوا حدهم فيه .

فهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول للنبي صلى الله عليه وسلم : يا محمد احجب نساءك فيقول له صاحب الخلق الكريم : لم أومر فى ذلك . ثم يرى عمر إحدى زوجات الرسول سائرة فى الطريق ، فيصبح : قد عرفناك ياسودة ، يريد بذلك أن يحملها على أن لا تعاود الخروج ، كما يخرج غيرها من النساء .

إن عمر كان يفكر بنور الله فيرى أن زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم لمن من الشأن ما ليس لغيرهن من سائر النساء ، ولقد أبان جل شأنه عن صواب رأيه فيما أنزل على رسوله من كتاب :
« يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ اسْتَنْ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ » .

وهذا على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، يقول للنبي صلى الله عليه وسلم

(١) مقدمة حضارة العرب ص ٢٠ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٢ .

— إبان أزمة حادثة الإفك — « إن النساء لكثير » يشير بذلك إلى أنه ينبغي أن يطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم عائشة ، ثم يشير باستجواب جاريتهما ، ثم يقوم عليٌّ فيضرب الجارية ضرباً موجعاً ، ويقول : اصدقني رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، والجارية تقول : والله ما أعلم إلا خيراً .

إن علياً رضى الله عنه يعلم أن مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم أجل وأسمى من أن يتعرض للغو القول من شرار الناس ، ولقد نزل وحى السماء مبيناً أن ما غضب له على بن أبي طالب من حديث الناس في هذا الشأن الدقيق قد غضب له الله جل علاه ، وأنزل بشأنه قوله :

[وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا ، سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ . يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ . وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ .
إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ] .

ولقد بدأ جل شأنه الآيات بالتهديد للمفترين ، والنظمين للمفترى عليهم ، فقال عز من قائل :

[إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ،
وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ] .

ولعله صلى الله عليه وسلم كان يعدم بهذه التربية التي تمكنهم من تحليل الأمور واقتراح العلاج المناسب لها ، لما يعلم أنهم سيتبوؤن مكان التشريع للإنسانية جمعاء ، وامتنالاً أيضاً لقوله تعالى :

[وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ].

[وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ].

ولقد عرف الصحابة رضى الله عنهم ، ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن تعاليم ربهم ، فانطلقوا على سحتهم يمارسون هذه المهمة الخطيرة الممتعة في نفس الوقت :

هى خطيرة ، لأنها مسئولية أمام الله ، والحق ، والضمير .

وممتعة ؛ لأنها تعريف بالطريق إلى الحق ، وهداية إليه ، وكلاهما يتطلب من الشجاعة النفسية ، والشجاعة العقلية ما ينهض بأصحابه إلى مصاف الزعماء والقادة الذين يأخذون بيد الجماعات والأمم إلى المستوى الرفيع الذى يليق بالإنسانية الكريمة ، ويجدون فى ذلك راحة وسعادة لا يعد لها متاع الدنيا كله .

ولقد ضرب لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى فى ذلك ، فاجتهد وتعرض فى اجتهاده للخطأ^(١) ، وكان من الممكن أن يوفر على نفسه هذا كله ؛ لأن الوحي ينزل عليه ، وفى وسعه أن يسأل ربه عن كل ما يكون بحاجة إليه ، ولكن لعل الله أراد له بذلك علو الشأن وسمو

(١) استسمحك ياسيدى يا رسول الله فى التعبير عن مقامك الشريف بهذه الكلمة ؛ وما استعملتها إلا لأن العلماء قد استعملوها ، ولأنها التعبير الصحيح فى هذا المقام عن الواقع الذى لا يمكن أن يودى بغيره .

ثم لعل الخطأ فى هذا المقام هو السكال ذاته، فأنت يا رسول الله صلى الله عليك وسلم أعرف الناس بأن العصمة لله وحده ، وأن من يطمع لنفسه ، أو يطمع له أن يكون مشاركا لله فيها ، فإنه يخرج بنفسه ، أو يخرج به إلى مصاف الألوهية ، وحاشا لرسول الله ، ولصحابه .

المكانة ، ليجمع الفضل من كل أطرافه ، والكمال البشرى من جميع نواحيه .
قال الآمدى :

[قال الله تعالى « وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ » والمشاورة إنما تكون فيما يحكم
فيه بطريق الاجتهاد ، لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي .

وروى الشعبي أنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضى القضية
وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما قضى به على حاله ،
ويستقبل ما نزل به القرآن .

والحكم^(١) بغير القرآن لا يكون إلا باجتهاد^(٢)] .

ثم يزيد الآمدى قائلا :

[ومما احتج به على وقوع الاجتهاد من النبي^(٣) ما روى عنه أنه لما
سألته الجارية الخثعمية :

وقالت : يا رسول الله : إني أرى أدركته فريضة الحج شيئا زَمِنًا ،
لا يستطيع أن يحج . إن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ .

(١) يعنى من النبي صلى الله عليه وسلم ، وإلا فيتأنى من غيره أن يحكم بمقتضى
الحديث النبوى ، فلا يكون اجتهاداً ، مع أنه حكم بالسنة التى هى مصدر آخر من
مصادر التشريع إلى جانب القرآن .

إلا أن نتأول فى رد السنة إلى القرآن من حيث إن العمل بما عمل بالقرآن
لقوله تعالى [وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ] فعلى هذا يصدق عموم قول
الآمدى [والحكم بغير القرآن لا يكون إلا بالاجتهاد] على كل حاكم بغير القرآن ،
سواء كان الرسول أو غيره .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٣٩ .

(٣) صلى الله عليه وسلم .

فقال لها : أرايت لو كان على أييك دين فقضيته ، أ كان ينفعه ذلك ؟
قالت : نعم .

قال : فدين الله أحق بالقضاء .

ووجه الاحتجاج به أنه^(١) ألحق دين الله ، بدين الآدمي ، في وجوب
القضاء ، ونفعه ، وهو عين القياس .

وأيضاً ما روى عنه عليه السلام أنه علل كثيراً من الأحكام ، والتعليل
موجب لاتباع العلة أينما كانت ، وذلك هو نفس القياس .
ومن ذلك قوله عليه السلام :

« إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الإناء ، حتى
يغسلها ثلاثاً ، فإنه لا يدري أين باتت يده » .

وقوله في الصيد :

فإن وقع في الماء ، فلا تأكل منه ، لعل الماء أعان على قتله » [.

ثم يزيد الآمدى قائلًا :

[وأيضاً قوله^(٢) :

« أنا أقضى بينكم بالراى فيما لم ينزل فيه وحى » .

والراى إنما هو تشبيه شيء بشيء وذلك هو القياس] .

ثم يزيد قائلًا :

[والمختار جواز الخطأ على الفبي^(٣) في اجتهاده ، لكن بشرط أن لا يقر

عليه . ودليل ذلك من الكتاب قوله تعالى :

(١) صلى الله عليه وسلم .

(٢) صلى الله عليه وسلم .

(٣) صلى الله عليه وسلم .

« عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا
وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ » .

وذلك يدل على خطئه في إذنه لهم .

وقوله تعالى في المفاداة في يوم بدر :

« مَا كَانَ لِنَسِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى بُشِخِنَ فِي الْأَرْضِ » .
إلى قوله تعالى :

« لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » .

حتى قال النبي عليه السلام :

« لو نزل عذاب لما نجا منه إلا عمر » .

لأنه كان قد أشار بقتلهم ونهى عن المفاداة .

وذلك دليل على خطئه في المفاداة .

وأما السنة : فما روى عنه عليه السلام أنه قال :

« إِنَّمَا أَحْكَمُ بِالظَّاهِرِ ، وَإِنِّكُمْ لَتَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ ، وَلَعَلَّ أَحَدَكُمْ ^(١)

أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ ، فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ شَيْءٌ مِنْ مَالِ أَخِيهِ فَلَا يَأْخُذْهُ ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ
لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ » .

وذلك يدل على أنه قد يقضى ^(٢) بما لا يكون حقاً في نفس الأمر] .

* * *

(١) لعلمها « بعضكم » .

(٢) القضاء بما ليس حقاً في نفس الأمر ، لا يستلزم الاجتهاد بالمعنى

الاصطلاحي ؛ لأن الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي هو « استقراغ الوسع في طلب الظن

بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه » .

هذه صورة موجزة عن اجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وموقفه من الوقائع والأحداث التي تعرض له ، أو تعرض عليه دون أن يكون قد نزل عليه بشأنها وحى .

وقد أذكرى هذا الواقع العملى من رسول الله صلى الله عليه وسلم المرموق من الصحابة بكل عناية واهتمام .

إلى جانب استنفاذه صلى الله عليه وسلم لهم بالحث على الاجتهاد ، وأمرهم به .
إلى جانب ما ورد بشأن ذلك فى القرآن الكريم من قوله تعالى :
« وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ » .

حماس الصحابة ، ودفعهم دفعا إلى الاضطلاع بهذه المهمة .
وقد مرّ بنا أنه صلى الله عليه وسلم قد استشارهم فى شأن الأسرى ، وأنهم عرضوا عليه أوجه النظر التي لاحت لهم ، وأنه صلى الله عليه وسلم اختار منها ما اختار .

ولما أراد الله جلت حكمته ، أن ينزل فى هذا الشأن قرآنا يبين لهم : ما كان ينبغى أن يفعلوه :

وحكمة ما كان ينبغى لهم أن يفعلوه ، وهو قوله تعالى « حتى يتخزن فى

= والقضاء بما ليس حقا فى نفس الأمر لأنه قد ينشأ من تطبيق النص على الحادثة ، فيكون خطأ فى القضاء ، لا فى الاجتهاد ، وإن كان تطبيق النص على الحادثة اجتهادا ؛ لغة ؛ لأنه يتطلب معاناة ومشقة ، فى المقابلة بين الحادثة والنص ، والاجتهاد اللغوى هو « استفراغ الوسع فى تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ، ولهذا يقال : اجتهد فلان فى حمل حبر البزارة ، ولا يقال : اجتهد فى حمل خردلة » الخلاصة : أن استشهاد الآمدى بمحدث « إنما أحكم بالظاهر .. الخ » على اجتهاد الرسول ، ليس فى محله .

الأرض » وفي إبراز القرآن علة هذا الحكم إشارة إلى أن شريعة الإسلام تتوخى مصالح العباد .

وإذا وضع المشرع المصالح غاية وهدفاً أمكن للمجتهد أن يتخذ من هذه المصالح نبراساً يرشده إلى ما ينبغي الأخذ به ، وما لا ينبغي الأخذ به ؛ كما ورد أنه صلى الله عليه وسلم ، أمر عمرو بن العاص ، وعقبة بن عامر الجهني ، أن يحكما بين خصمين وقال لهما :

« إن أصبنا فلكما عشر حسنات ، وإن أخطأنا فلكما حسنة واحدة^(١) » وروى أنه صلى الله عليه وسلم ، لما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن . قال له : بم تحكم ؟ .

فقال له معاذ : أحكم بكتاب الله .
فأقره رسول الله صلى الله عليه وسلم على رأيه .
ثم قال له : فإن لم تجد في كتاب الله ما تحكم به في الواقعة المعروضة عليك . قال معاذ : أحكم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .
فأقره صلى الله عليه وسلم على رأيه .
ثم قال له : فإن لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ما تحكم به . قال معاذ : أجتهد رأيي .

فأقره صلى الله عليه وسلم على ما قال ، وبارك له مهمته .
لقد أقر رسول الله صلى الله عليه وسلم المراحل التي يبتناها معاذ .
والرحلة الأولى : تعنى النظر في كتاب الله ، واستنباط الأحكام منه ، وليس مثل هذا العمل بالأمر اليسير ؛ فإن للقرآن إشارات ولحاجات ، قد تبدو

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٤٣ .

لشخص ولا تبدو لآخر . وقد يفهمهما شخص على وجه ويفهمها شخص آخر على وجه آخر .

ومع هذا فقد فوض رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمر لمعاذ يفهم في كتاب الله ما يتيسر له فهمه .

والمرحلة الثانية: تعنى النظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . والأسر في هذه المرحلة يكتنفه ما يكتنف المرحلة الأولى من صماب ، ومع ذلك فقد فوض رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ أن يفهم في أحاديث رسول الله ما يتيسر له فهمه . يضاف إلى ذلك أن معاذاً أو أى صحابى آخر لا يظن به أنه استوعب كل ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سنة قولية ، وعملية وتقريرية حفظاً واستظهاراً .

والمرحلة الثالثة : تعنى أن يرجع معاذ إلى عقله المشبع بروح الشريعة الإسلامية يستلهمه الحل المناسب للواقعة المعروضة .

وفي كل مرحلة من هذه المراحل يُعطى معاذ مبعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمين من حرية الرأى فى أداء مهمته ، ما لا يمكن أن يعطاه مبعوث سياسى فى عصرنا الراهن ، الذى يسمى عصر الحرية والنور .

ولقد اطمأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تفويض الأمر إليهم لما يعلمه عنهم ؛ من أن عقولهم وقلوبهم قد سمت إلى أعلى مراتب الكمال الإنسانى ؛ بحيث قد أمن عليهم من أن تفتنهم الدنيا ، أو يلعب بعقولهم الغرض ؛ ودليل ذلك هذه النهضة العظيمة التى قاموا بها والتى شملت جميع نواحي الحياة ، واستفادت منها جميع الشعوب ، وكانت سرعة قيامها ، وسرعة انتشارها وعظيم أثرها ، مشار دهشة للباحثين .

فلما تفكّب المسلمون الطريق السوى ، كان من أمرهم ما كان .

على هذا الأساس ربي النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه ، وكان الوحي يرعاهم
ويسد خطاهم ، فلما انتقل صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى ، تضاءلت
مستوليتهم ، نظراً للأحداث الكثيرة التي جرت ، ونظراً لاقطاع الوحي ،
وكان لابد لهم أن يهيجوا نفس النهج الذي سنّه لهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم ، وقد فعلوا .

فمن ذلك أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لما سئل عن الكلالة ، قال :
« أقول في الكلالة برأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ
فمنى ومن الشيطان .

الكلالة : ماعدا الوالد ، والولد »

ومن ذلك أن أبا بكر ورث أم الأم ، دون أم الأب فقال له بعض
الأنصار .

« لقد ورثت امرأة من ميت ، لو كانت هي الميثة لم يرثها .

وتركت امرأة لو كانت هي الميثة ، ورث جميع ما تركت »

فرجع إلى التشريك بينهما في السدس .

ومن ذلك ماروى عن عمرانه كتب إلى أبي موسى الأشعري :

« إعرف الأشياء والأمثال ثم قس الأمور برأيك » .

وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح .

« إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به ، ولا تلتفت إلى غيره .

وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله ، فاقض بما سن رسول الله صلى الله

عليه وسلم .

فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ، ولم يسن رسول الله صلى الله عليه وسلم

فاقض بما أجمع عليه الناس .

وإن أذاك ماليس في كتاب الله ، ولا سنة رسول الله ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك . فإن شئت أن تحتهد رأيك فتقدم ، وإن شئت أن تتأخر فتأخر ... وما أرى التأخير إلا خيراً لك^(١) .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية :

« منع - يعنى عمر - بيع أمهات الأولاد ، وإنما كان ذلك رأياً منه للأمة ، وإلا فقد بعن في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ومدة خلافة الصديق ، ولهذا عزم على بن أبي طالب على بيعهن ، وقال :

إن عدم البيع كان رأياً اتفق عليه هو وعمر .

فقال قاضيه « عبيدة السلماني » : يا أمير المؤمنين ، رأيك ورأى عمر في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك .

فقال : اقضوا بما كنتم تقضون ؛ فإنى أكره الخلاف ، فلو كان عنده نص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بتحريم بيعهن ، لم يضيف ذلك إلى رأيه ورأى عمر^(٢) .

وروى ابن عبد البر مايلي :

[وعن عمر في المرأة التي غاب عنها زوجها ، وبلغه أنه يتحدث عندها ، فبعث إليها من بعض أهلها ويذكرها ، ويوعدها إن عادت ، فخنضت فولدت غلاماً ، فصوت ثم مات .

فشاور أصحابه في ذلك :

فقالوا : والله ما نرى عليك شيئاً ، وما أردت بهذا إلا الخير .

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٦٠ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٦١ .

وعلى حاضر .

فقال : ماترى يا أبا حسن ؟

فقال : قد قال هؤلاء .

فإن يك هذا جهد رأيهم ، فقد قضوا ما عليهم .

وإن كانوا قاربوك ، فقد غشوك .

أما الإنثم فأرجو أن يضعه الله عنك ، بنيتك ، وما يعلم منك .

وأما الغلام ، فقد والله غرمت .

فقال له : أنت والله صدقتنى . أقسمت عليك لا تجلس حتى تقسمها على

بنى أهلك . يريد بنى عدي بن كعب ، رهط عمر ، رضى الله عنه ^(١)

ألا رحم الله عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، لقد رفعنا من قدر

الإنسانية بما ضربا من مثل فى العدالة ، نوضع فى ميزانها إذا قورنت بغيرها من مخلوقات الله .

بأبى أنت وأمى وابن الخطاب ! !

لقد والله عرفت كيف ترعى حق العباد عليك ، كما كم نيطت بعقد

مصالحهم .

وعرفت كيف ترعى حق نفسك عليك ، فجنبتها غضب الله .

وعرفت كيف ترعى حق الله عليك ، حيث ولاك على عباده خليفة له ،

فكنت لهم كما أرادك أن تكون .

وبأبى أنت وأمى وابن عم رسول الله ! !

لقد ملك الحق عليك زمام نفسك ، فصارت حياتك وفقاً عليه ، وأوتيت
من جزالة القول ، ونصاعة الدليل ، ما تجلت به صورة الحق ، فاجتمع له فيك
الجلال والجمال ، فدانت لك القلوب الأبية ، والنفوس العصية .

* * *

وقد ورث أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أتباعهم ، وأتباع أتباعهم
مستولينهم الدينية هذه .
كما ورثهم :

ما انتهى إليه رأيهم من أحكام حول الواقعات التي عرضت لهم .
وما انتهى إليه رأيهم في فهم ما غمض من نصوص الكتاب والسنة .
وما كان بينهم من خلاف حول هذا كله .

* * *

تصور أيها القارئ الكريم هذه الحياة الفكرية التي كان يحياها
المسلمون ، وقد التقت فيها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية بالحرية التي
خولها الله ورسوله للمؤمنين في فهم هذه النصوص ، وفي استلهاهم روحها للفصل
فيما لم تعرض له النصوص من واقعات وأحداث .

إن هذه الحياة الفكرية تمتد طولا وعرضا وعمقا إلى مدى يشق استيعابه
والإحاطة به ؛ لهذا اختلفت الإتجاهات وتشعبت مناحي الرأي .
يقول المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[تشعبت في هذا العصر وجوه الاختلاف بين المفتين ، وتعددت
مناحيها .

وقد ألف أبو عبد الله محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي المتوفى ٨٥٢١ هـ
كتاباً سماه :

« الإنصاف في الغنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم » .

نبه فيه على المواضع التي نشأ منها الخلاف بين العلماء حتى تباينوا في المذاهب والآراء^(١)

تأدى هذا الاختلاف إلى .
من سموا بأهل الرأي .

ومن سموا بأهل الحديث أو أهل النص .
يقول المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق :
[وانقسم الفقهاء إنقساماً ظاهراً إلى فريقين :
أصحاب الرأي والقياس ، وهم أهل العراق .
وأصحاب الحديث ، وهم أهل الحجاز]^(٢) .
ويقول المرحوم الشيخ الخضري :

[قدمنا أن كبار الصحابة كانوا في العصر الأول يستندون في فتوَاهم أولاً إلى الكتاب ، ثم إلى السنة ، فان أعجزهم ذلك أفتوا بالرأي وهو القياس بأوسع معانيه . ولم يكونوا يميلون إلى التوسع في الأخذ بالرأي .

ولما جاء هذا الخلف - يريد صغار الصحابة ومن تلقى عنهم من التابعين - وجد منهم من يقف عند الفتوى على الحديث ولا يتعداه ، يفتي في كل مسألة بما يجده من ذلك ، وليست هنالك روابط تربط المسائل بعضها ببعض .
ووجد فريق آخر يرى أن الشريعة معقولة المعنى ، ولها أصول يرجع إليها ، فكانوا لا يخالفون الأولين في العمل بالكتاب والسنة ما وجدوا إليهما

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٨٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٥ .

سبيلا ، ولكنهم لاقتناعهم بمقولية الشريعة وابتنائها على أصول محكمة فهمت من الكتاب والسنة ، كانوا لا يجمعون عن الفقوى برأيهم فيما لم يجدوا فيه نصاً .

وجد بعد ذلك أهل حديث وأهل رأى :
الأولون يفتون عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها وقلما يفتون برأى .

والآخرون يبحثون عن علل الأحكام ، وربط المسائل بعضها بعض ، ولا يجمعون عن الرأى إذا لم يكن عندهم أثر .
وكان أهل الحجاز أهل حديث .
وأكثر أهل العراق أهل رأى .

ولذلك قال سعيد بن المسيب لربيعة - ابن أبي عبد الرحمن المتوفى سنة ١٣٦ هـ - لما سأله عن علة الحكم : أعراقى أنت ؟ ^(١)

كان لأصحاب الرأى على أصحاب النص هجوم وانتقادات .
ولأصحاب النص على أصحاب الرأى هجوم وانتقادات .
يرى كل واحد منهما فى الآخر أن طريقته غير وافية بتحقيق غرض الشريعة كاملاً ، فيروون أن أبا يوسف قال :

[سألتى الأعمش عن مسألة ، وأنا وهو لاغير ، فأجبت ، فقال لى . من أين قلت هذا يا يعقوب ؟

قلت : بالحديث الذى حدثتني أنت .

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٦ .

فقال يعقوب : إني لأحفظ هذا الحديث من قبل أن يجتمع أبواك ،
ما عرفت تأويله إلا الآن [(١)] .

ويروون [أن الشعبي كان صاحب أثر ، إذا عرضت له الفتيا ولم يجد
فيها نصا انقبض عن الفتوى . وكان يكره « الرأي » و « رأيت ؟ » .
وقال مرة : أرأيتم لو قُتل الأحنف ، وقتل معه صغير ؟ أكانت ديتهما سواء ؟
أم يفضل الأحنف لعقله وحكمته . .
قالوا : بل سواء .

قال : فليس القياس بشيء [(٢)] .

كانت هذه الإنتقادات — كما هو واضح — تشير إلى نقص في طريقة
كل ولم يك من الممكن أن يظل الأمر على هذه الحال ؛ لأن نفوس كبار الهمم
من العلماء تأبى أن ترى الطريق أمامها مفتوحا للتخلص من النقص ، ثم تحجم
عن السير فيه ؛ ولذا فقد انتدب الأكفاء من العلماء أنفسهم لوضع خطة
جامعة ، تأخذ بما في طريقة كل من كمال ، وتترك ما فيها من نقص .
كان من بين هؤلاء ، ومن أبرز هؤلاء ، الإمام الشافعي ، رضى الله عنه .
يقول المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[ظهر الشافعي والأمر على ما وصفنا من انقسام الفقهاء إلى أهل رأى
يعتمدون على سرعة أفهامهم ، ونفاذ عقولهم ، وقوتهم في الجدل . وأهل حديث
يعتمدون على السنن والآثار ، ولا يأخذون من الرأى إلا بما تدعو إليه
«الضرورة» [(٣)] .

(١) نفس المصدر ص ٢٠٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٧ .

(٣) نفس المصدر ص ٢١٧ .

ثم يقول :

[فأصحاب الحديث كانوا حافظين لأخبار رسول الله ، إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل ، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأي سؤالاً ، أو إشكالا بقوا في أيديهم متحيرين .

ثم ضعاف في القدرة على الاستنباط ، وفي القدرة على دفع المطاعن والشبهات عن الحديث .

وكان أهل الحديث يعيرون أهل الرأي بأنهم يأخذون في دينهم بالظن ، وأنهم ليسوا للسنّة أنصاراً ، ولا هم فيها بمتثبتين ؛ فإن أصحاب أبي حنيفة يقدمون القياس الجلي على خبر الواحد ، وهم يقبلون المراسيل والجاهيل]^(١) .

ثم يقول :

[كانت الحال على ما ذكرنا حين جاء الشافعي ، وقد تفقه أول ماتفقه ، على أهل الحديث من علماء مكة ، ثم ذهب إلى إمام الحديث « مالك » بن أنس في المدينة فلزمه ولقي من عطفه وفضله ، ما جعله يحبه ويحله .

عن أنس ابن عبد الأعلى أنه سمع الشافعي يقول :

« إذا ذكر العلماء فإليك النجم ، وما أحد أمنٌ عليّ من مالك بن أنس »^(٢)

فالصلة التي توصلت بين مالك والشافعي كانت ذات شعبتين :

إحداهما : علمية ، هي صلة التلميذ بأستاذه .

والأخرى : قلبية ، هي المحبة والمودة والألفة .

(١) تمهيد ص ٢١٨ ويظهر أن بعض النص مقتبس من أصول البرزوى ، وبعضه من كلام صاحب التمهيد .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢١٩ .

روى عن الشافعى أنه قال : رأيتُ على باب مالك كُراعا من أفراس خراسان ، ويقال مصر ، مارأيت أحسن منها .

فقلت له : ما أحسنه !!

فقال : هو هدية منى إليك يا أبا عبد الله .

قلت : دع لنفسك منها دابة ، تركبها .

فقال : أنا استحيى من الله أن أطأ تربة فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بخافر دابة [(١)] .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[على أن نشأة الشافعى لم تكن من كل وجه نشأة أهل الحديث ولا استعداده استعدادهم] (٢) .

لذلك دفعت به همته إلى أن يستجلى آفاقا علمية جديدة بالإضافة إلى آفاق المحدثين ، التى عب منها ونهل ، فرحل إلى العراق موطن أهل الرأى والقياس . [ولما ذهب إلى العراق استرعى نظره تحامل أهل الرأى على استاذة مالك ، ومذهبه :

وكان أهل الرأى أقوى سندا ، وأعظم جاها بما لهم من المكانة عند الخلفاء ، وبتوليهم شئون القضاء ، ذللكم إلى أنهم أوسع حيلة فى الجدل من أهل الحديث ، وأنفذ بيانا .

ويمثل حال الفريقين من هذه الناحية ما روى عن إمامى أهل الرأى وأهل الحديث : أبى حنيفة ومالك .

(١) تمهيد ص ٢٢١ والنص مأخوذ من كتاب « مفتاح السعادة » لطاش كبرى زادة .

(٢) تمهيد ص ٢١٩ .

— ٣٦٢ —

روى ابن عبد البر عن الطبري قال :

« وكان مالك قد ضرب بالسياط ، واختلف فيمن ضربه وفي السبب الذي ضرب فيه .

قال : حدثني العباس بن الوليد قال : خبرنا ذكوان عن مراون الطاطري :
أن أبا جعفر نهى مالكا عن الحديث :
« ليس على مستكره طلاقه » .

ثم دس إليه من يسأله عنه ، فحدث به على رؤوس الناس .
أما أبو حنيفة فينقل في شأنه الموفق للمسكي في كتاب « المناقب عن مَعْمَر
ابن الحسن الهروي يقول :

اجتمع أبو حنيفة ومحمد بن اسحاق للتوفي سنة ١٥٠ هـ عند أبي جعفر
المصور ، وكان جمع العلماء والفقهاء ، من أهل الكوفة والمدينة ، وسائر الأمصار ،
لأمر حزيه .

وبعث إلى أبي حنيفة فنقله على البريد إلى بغداد ، فلم يخرج من ذلك الأمر
الذي وقع له إلا أبو حنيفة .

فلما قضيت الحاجة على يديه ، حبسه عند نفسه ليرفع القضاة والحكام
الأمر إليه ، فيكون هو الذي ينفذ الأمور ويفصل في الأحكام ، وحبس
محمد بن اسحاق ليجمع لابنه المهدي حروب النبي ، صلى الله عليه وسلم
وغزواته .

قال : فاجتمع يوماً عنده ، وكان محمد بن اسحاق يحسده ، لما كان يرى
من المنصوري من تفضيله وتقديمه ، واستشارته فيما ينوبه وينوب رعيته ،
وقضائه وحكامه .

وسأل أبا حنيفة عن مسألة أراد بها أن يغير المنصور عليه .

فقال : ما تقول يا أبا حنيفة في رجل حلف ألا يفعل كذا وكذا ، أو أن يفعل كذا وكذا ، ولم يقل « إن شاء الله » موصولة باليمين . وقال ذلك^(١) بعد ما فرغ من يمينه وسكت ؟ .

فقال أبو حنيفة : لا ينفعه الاستثناء إذا كان مقطوعاً من اليمين ، وإنما ينفعه إذا كان موصولاً به .

فقال : وكيف لا ينفعه ، وقد قال جد أمير المؤمنين الأكبر أبو العباس عبد الله بن عباس ، رضى الله عنهما . « إن استثناءه جائز ولو بعد سنة ، واحتج بقول الله : **وَإِذَا كُفِرَ رَبُّكَ إِذَا نَسِيتَ** » .

فقال المنصور ، لمحمد بن إسحاق : أهكذا قال العباس صلوات الله عليه ؟ قال : نعم .
فالتفت إلى أبي حنيفة ، رحمه الله ، وقد علاه الغضب فقال : تخالف أبا العباس ؟ .

فقال أبو حنيفة : لم أخالف أبا العباس ، ولقول أبي العباس عندى تأويل يخرج على الصحة .

واسكن بلغنى أن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال :
« من حلف على يمين واستثنى فلا حث عليه » .
وإنما وضعناه إذا كان موصولاً باليمين .

وهؤلاء لا يرون خلافتك ، لهذا يحتجون بخبر أبي العباس .
فقال المنصور : كيف ذلك ؟ .

(١) يعنى « إن شاء الله » .

قال : لأنهم يقولون : إنهم بايعوك حيث بايعوك تَقِيَّةً ، وإن لهم الثنيا متى شاؤا يخرجون من بيعتك ، ولا يبقى في أعناقهم من ذلك شيء .
قال : هكذا :

قال : نعم .

فقال المنصور : خذوا هذا . . . يعني محمد بن إسحاق — فأخذ وجعل رداؤه في عنقه وحبسوه [١] .

وفي هاتين الحادثتين ما يوضح الفرق بين جد أهل الحديث ، وصرامتهم ، وإصرارهم على الحق ، وتعريض أنفسهم ومهجهم لحمايته .

وبين أهل الرأي الذين تسعهم قريحتهم بما يخلصون به أنفسهم من المآزق ، ويتحابلون على الأزمة حتى يجدوا لهم منها مخرجا .

[كان طبيعاً أن يجادل الشافعي عن أستاذه ، وعن مذهب أستاذه ، وقد نهض الشافعي لذلك ، قوياً بعقله ، قوياً بعلمه ، قوياً بفصاحته ، قوياً بشباب في عنوانه ، وحمية عربية .

وقد رويت لنا نماذج من دفاع الشافعي عن مالك ومذهبه :

« عن محمد بن الحكم قال :

سمعت الشافعي يقول :

قال لي محمد بن الحسن :

صاحبنا أعلم من صاحبكم ، يعني أبا حنيفة ومالك ، وما كان على صاحبكم أن يتكلم وما كان لصاحبنا أن يسكت .

قال : فغضبت وقلت : نشدتك الله ، من كان أعلم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم : مالك ، أو أبو حنيفة ؟

قال : مالك ، لكن صاحبنا أقيس .

فقلت : نعم . ومالك أعلم بكتاب الله تعالى وناسخه ومنسوخه . وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من أبي حنيفة . فمن كان أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ، كان أولى بالكلام^(١) .

[وروى البغدادى فى كتاب « تاريخ بغداد » .

» عن أبى الفضل الزجاج يقول :

لما قدم الشافعى إلى بغداد ، وكان فى الجامع إما نيف وأربعون حلقة ، أو خمسون حلقة ، فلما دخل بغداد ، مازال يقعد فى حلقة^(٢) حلقة .

ويقول لهم : قال الله ، وقال الرسول .

وهم يقولون : قال أصحابنا ، حتى مابقى فى المسجد حلقة غيره^(٣)]

[واختلف إلى دروس الشافعى جماعة من كبار أهل الرأى كأحمد بن حنبل وأبى ثور ، فانتقلوا عن مذهب أهل الرأى إلى مذهبه .

ويروى عن أحمد بن حنبل أنه قال :

« ما من أحد من أصحاب الحديث حمل محبرة ، إلا وللشافعى عليه مئة »

فقلنا : يا أبا محمد ، كيف ذلك ؟

قال : « إن أصحاب الرأى كانوا يهزؤون بأصحاب الحديث حتى علمهم

(١) تمهيد ص ٢٢٣ .

(٢) أى فى كل درس درس .

(٣) تمهيد ص ٢٢٥ .

الشافعى ، وأقام الحجة عليهم » [١]

[ويظهر أن مذهب الشافعى القديم الذى وضعه فى بغداد ، كان فى جل أمره ، رداً على مذهب أهل الرأى ، وكان قريباً إلى مذهب أهل الحديث] [٢]
[ومذهب الشافعى الجديد الذى وضعه فى مصر ، هو الذى يدل على شخصيته ، وينم على عبقريته ، ويميز استقلاله] [٣]

واضح من هذا أن الخلاف بين أصحاب النص وأصحاب القياس كان يرجع فى واقع أمره ، إلى النص وإلى القياس ، فمثاله الأولوية عند قوم ، وذلك له الأولوية عند آخرين ، وهذا يعنى أن الأحكام الفقهية كانت تُشعَّر بمبرراتها ، أى بأدليتها ، إلا أن هذا كان أيسر على أصحاب النص ، الذين كانوا يستحضرون النصوص التى استنبطوا منها الأحكام ، من أهل الرأى الذين كان يلزمهم أن يديروا الفكر ويحاولوه ليستخرجوا لمساثلهم التى يعوزها النص فى كثير من الأحيان ، مبررات عقلية .

تمرس الشافعى بكلا المذهبين ، ووقف على الأدلة التفصيلية لمساثل كل مذهب ، فطفر إلى الأمام طفرة إقتضاها إستعماده الفطرى ، وعبقريته الفذة . هذا إلى أنه أحاط بأطراف هذه الأدلة التفصيلية ، وأمعن النظر فيما طويلا فانصهرت فى بوتقة عقله ، واستحالت قواعد كلية ، تغنى معرفتها عن تتبع الجزئيات التى تصعب الإحاطة بها .

وهنا نجد الفقه يتجه - على يدى الشافعى - إنجهاها عامياً جديداً يقوم على تقعيد القواعد ، والاستدلال عليها ، بدلا من تتبع الجزئيات ، وعلاج كل

(١) تمهيد ص ٢٢٥ .

(٢) تمهيد ص ٢٢٦ .

(٣) تمهيد ص ٢٢٨ .

واحدة منها على حدة ، علاجا خاصا ، يؤدي إلى تعارض هذه الأدلة الجزئية ،
التي ليس لها قانون يضبطها .

لقد أصبح من الضروري :

أن نعرف مكان كل من الرأي والنص من الآخر ، حتى إذا قدمنا البص ،
كان تقديمنا له تقديمًا لصاحب الأولوية .

وإذا قدمنا الرأي ، كان تقديمنا له تقديمًا لصاحب الأولوية .

وأن نعرف أيضًا مكان كل من الكتاب والسنة من الآخر .

وأن نعرف أوجه دلالة كل واحد منها على الأحكام .

هذا هو الاتجاه العلمى الذى قصد إليه الشافعى ، أو الذى ينبئ أن
يقصد إليه :

سكن كيف توضع القواعد الكلية ؟

هل ينظر فى الأدلة التفصيلية للمسائل الجزئية ، ثم يستخلص من هذه
الأدلة التفصيلية قانون عام يشملها ؟ ثم يصبح هذا القانون ضابطًا عامًا يطبق على
المسائل التى أستخرج من أدلتها الجزئية ، وعلى غيرها مما يجد من مسائل ؟

كما إذا نظرنا فى زيد وعمرو وبكر وخالد ، فوجدنا كل واحد منهم
حيوانًا ناطقًا ، فاستخرجنا من ذلك ضابطًا عامًا للإنسان هو أنه : حيوان ناطق
وبمقتضى هذا القانون العام ، بحكم على من سيأتى بعد من أفراد الإنسان بأنه
حيوان ناطق .

وعلى هذا الأساس تكون المسائل الجزئية - أى الفروع - هى الأصل
الذى استخرجنا منه القواعد الكلية التى أسميناها أصول الفقه ، فتكون
الأصول فروعاً ، والفروع أصولاً .

أم ينظر في القواعد الكلية أولاً ، فتستخرج ثم نعود فنكرها على الأدلة الجزئية نقومها ونعد لها على وقعها .

يقول الدكتور « سامي النشار » :

[وقد أقام الأحناف الأصول على الفروع ؛ ولم يقيموا الفروع على الأصول ، فكان بجانب كل فرع أصله الفقهي الذي خرج منه .

أما إقامة الفروع على الأصول فهي المحاولة التي قام بها الشافعي ^(١)]

إن هذا الشقيق يقفنا أمام سؤال هو :

من أين نستمد الأصول العامة والقواعد الكلية والقوانين الشاملة ،

إذا لم نستمدها من الأدلة الجزئية ؟

ومهما يكن من أمر ، فإننا نواجه الآن المرحلة التي أصبح فيها وضع هذه القواعد ضرورياً ، ليتمكن إخضاع الفقه لنظام دقيق يضبطه ويجنبه الإضطراب .

وإذا كان هنالك جهود متعددة متضافرة ، يرجع إليها كلها الفضل في وضع هذا العلم ؛ فإن الشافعي شخصية بارزة في هذا المجال ، وتكاد جهوده التي بذلها في هذا الشأن ، تغطي على جهود غيره ، حتى لقد راج أنه هو واضع هذا العلم . ويكاد كتابه المسمى « الرسالة » يعد أول مؤلف عرفه الناس ، فيه .

ولقد قدر ذوو الرأي هذه المهمة التي اضطلع بها الشافعي فاعتبروه مؤسساً لعلم ذي شأن كبير ، وخطر خطير .

في حياة المسلمين .

وحياة غيرهم ممن خضعوا لسلطان المسلمين .

وحياة العالم كله ، بما استفاد من شريعة الإسلام التي لفتت أنظار العالم

(١) مناهج البحث عن مفسري الإسلام ص ٥٨ تمهيد ص ٢٣١ .

أجمع إلى ما تنطوى عليه من سمو منقطع النظير ، وعدالة تكفل للناس من السعادة ما لا يكفله أى قانون آخر .

قال الإمام أحمد [الشافعى فيلسوف فى أربعة أشياء : فى اللغة . واختلاف الناس . والمعانى . والفقه] .

[وروى أن عبد الرحمن بن مهدي التمس من الشافعى وهو شاب أن يضع لله كتاباً يذكر فيه شرائط الاستدلال بالكتاب والسنة والإجماع والقياس ، ويبيان الناسخ والمنسوخ ، ومراتب العموم والخصوص ، فوضع الشافعى رضى الله عنه ، الرسالة وبعثها إليه ، فلما قرأها عبد الرحمن بن مهدي قال : ما أظن أن الله عز وجل خلق مثل هذا الرجل]^(١)

وقال المزنى [قرأت الرسالة خمسمائة مرة ، ما من مرة إلا استفدت منها شيئاً لم أكن عرفته]^(٢) .

وقال الرازى :

[أعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول .

كنسبة « أرسططاليس » إلى علم المنطق .

وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض .

وذلك أن الناس كانوا قبل « أرسططاليس » يستدلون ويعترضون

بمجرد طباعهم السليمة ، لكن ما كان عندهم قانون خاص ، فى كيفية ترتيب

الحدود والبراهين ، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة ؛ فإن مجرد

الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلى ، قلما أفلح .

(١) تمهيد ص ٢٣٢ .

(٢) تمهيد هامش ص ٢٣٢ .

فلما رأى أرسططاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة ، واستخرج لهم علم المنطق ، ووضع للخلق بسببه قانونا كلياً يرجع إليه ، في معرفة الحدود والبراهين .

وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً ، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع ، فاستخرج الخليل علم العروض ، وكان ذلك قانوناً كلياً في مصالح الشعر ومفاسده .

فكذلك هنا : الناس كانوا قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ، ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لديهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها .

فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانوناً كلياً ، يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع [(١)] .

[وكان الشافعي بطبعه نهماً في العلم ، يلتمس كل ما يجده من فنونه وقد ذكر من ترجوا له أنه اشتغل بالقراءة حين ذهب إلى اليمن ، وعالج التنجيم والطب ، وربما كان درسهما في إحدى رحلاته إلى العراق حيث كان التنجيم يعتبر فرعاً من فروع العلوم الرياضية ، وكان الطب فرعاً من العلم الطبيعي .

والعلم الطبيعي والعلم الرياضي قسمان من أقسام الفلسفة التي كان مسلمو العراق أخذوا يتنسمون ريحها [(٢)] .

من هنا بدأ مؤرخو الفكر الإسلامي يلحظون في تفكير الشافعي مظاهر ، رأوا أن يصفوها بأنها فلسفية ، وإنهم ليتجادون في هذا الأمر فيلحظون في « الرسالة » جملة مظاهر فلسفية .

(١) تمهيد ص ٢٣٢ .

(٢) تمهيد ص ٢٢٠ .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق :

[ورسالة الشافعى كما رأينا تسلك فى سرد مباحثها ، وترتيب أبوابها ، نسقا مقررأ فى ذهن مؤلفها ، قد يحتل اطراده أحيانا ، ويحتفى وجه التتابع فيه . ويعرض له الاستطراد ، ويلحقه التكرار والغموض ، ولكنه على ذلك كله ، بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى . وإذا كنا نلمح فى الرسالة نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ، من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية ، وإن لم تنقل جانب الفقه — أى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية — فإننا نلمح للتفكير الفلسفى فى الرسالة مظاهر أخرى :

منها : هذا الاتجاه للمنطق إلى وضع الحدود والتعاريف أولا .

ثم الأخذ فى التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم .

وقد يتعرض الشافعى لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها ، وينتهى به التخصيص إلى تخير ما يرتضيه منها .

ومنها أسلوبه فى الحوار الجدلى للشيع بصور المنطق ومعانيه ، حتى لتكاد تحسبه — لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف فى الاستدلال والقبض ، ومراعاة النظام الفلسفى — حوارا فلسفيا على رغم اعتماده على النقل أولا وبالذات ، واتصاله بأمور شرعية خالصة .

ومنها الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات : أو علم الكلام ، كالبحث فى العلم ، وأن هناك حقا فى الظاهر والباطن ، وحقا فى الظاهر دون الباطن ، وأن المجتهد — مصيب أو مخطئ — معذور ، والفرق بين القرآن والسنة ، وعلل الأحكام ، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها .

وقد استدلل الشافعى على حجية السفة وما دونها من الأصول فلفت الأذهان إلى حجية القرآن نفسه ، وهى مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين ^(١) . أحدث تأليف « الرسالة » للشافعى تأثيراً عميقاً فى المجال العلمى ، حيث أكتب العلماء عليها بحثاً وتفهما وشرحاً .

قال المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق :
[والشرح الذين تفاولوا رسالة الشافعى كانوا ما بين متكلمين وفقهاء ، فنزع كل فريق منهم للنزع المناسب لفقده .
فمنى الفقهاء بجانب الاستنباط والتفريع فى الرسالة .
وعنى المتكلمون بما توحى به من مباحث الكلام .
وتوجه التأليف فى علم الأصول هذا الإتجاه .

قال ابن خلدون :

« وكان أول من كتب فيه - أى فى علم أصول الفقه - الشافعى رضى الله عنه ، أمدى فيه رسالته المشهورة ، تكلم فيها فى الأوامر والنواهي والبيان والخبر ، والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس .
ثم كتب فقهاء الحنفية ^(٢) فيه ، وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها .
وكتب المتكلمون أيضاً كذلك ، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه والمتكلمون يجرّدون صور تلك المسائل عن الفقه ، ويميلون إلى الاستدلال العقلى ما أمكن ، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم .
وكان لفقهاء الحنفية فيه اليد الطولى ، من الغوص على الفكت الفقهية ، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن .

(١) تمهيد ص ٢٤٥ .

(٢) انظر النص المقتبس من كتاب « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام »

فيما سبق .

وجاء أبو زيد الدبوسي من أئمتهم فكتب في القياس بأوسع من جميعهم
ونعم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه ، وكلت صناعة أصول الفقه
بكمالها ، وتهذبت مسائله ، وتمهدت قواعده .

وعنى الناس بطريقة المتكلمين ، وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون
« كتاب البرهان » لإمام الحرمين ، و « المستقصى » للغزالي ، وهما من الأشعرية
وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري ، وهما
من المعتزلة .

وكانت الأربعة قواعد ، هذا الفن وأركانه » [(١)]

ثم يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق :

[وجلة القول أن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على
علم أصول الفقه ، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء . فنفضت إليه آثار
الفلسفة والمنطق واتصل بهما اتصالاً وثيقاً] [(٢)]

ورغم ما طرأ على التفكير الأصولي من أعراض فلسفية ، كما سبقت
الإشارة إليه ، فإن التفكير الأصولي له صلة نسب بالفلسفة والتفكير العقلي ؛
إنه ينحدر غصناً لنا من شجرة الفلسفة الكبرى يقول الغزالي :

[بيان مرتبة هذا العلم - يعنى علم الأصول - ونسبته إلى العلوم :

اعلم أن العلوم تنقسم :

إلى عقلية كالطب ، والحساب ، والهندسة وليس ذلك من غرضنا .

(١) تمهيد ص ٢٤٧ .

(٢) تمهيد ص ٢٤٩ .

وإلى دينية كالإسلام ، والفقه وأصوله ، وعلم الحديث ، وعلم التفسير ،
وعلم الباطن - أعنى علم القلب ، وتطهيره عن الأخلاق الذميمة -

وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية .

فالعلم الكلى من العلوم الدينية ، هو علم الكلام ، وسائر العلوم من الفقه
وأصوله ، والحديث والتفسير علوم جزئية .

لأن المفسر لا ينظر إلا فى معنى الكتاب خاصة .

والحدث لا ينظر إلا فى طريق ثبوت الحديث خاصة .

والفقيه لا ينظر إلا فى أحكام أفعال المكلفين خاصة .

والأصولى لا ينظر إلا فى أدلة الأحكام الشرعية خاصة .

والمتمكلم هو الذى ينظر فى أعم الأشياء ، وهو الموجود .

فيقسم الموجود أولاً إلى قديم وحادث .

ثم يقسم الحادث إلى جوهر وعرض .

ثم يقسم العرض إلى ماشرط فيه الحياة من العلم والإرادة والقدرة
والكلام والسمع والبصر .

وإلى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم .

ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد ، ويبين أن اختلافها بالأنواع
أو بالأعراض .

ثم ينظر فى القديم فيبين أنه لا يتكرر ولا ينقسم انقسام الحوادث ، بل
لابد أن يكون واحداً ، وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف توجب له ،
وبأمور تستحيل عليه ، وأحكام تجوز فى حقه ، ولا توجب ولا تستحيل ،
ويفرق بين الجائز والواجب والحال فى حقه ، ثم يبين أن أصل الفعل جائز

عليه ، وأن العالم فعله الجائز ، وأنه لجوازه افتقر إلى محدث . وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة ، وأنه قادر عليه ، وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات ، وأن هذا الجائز وقع .

عند هذا ينقطع كلام المتكلم ، وينتهي تصرف العقل ، بل العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ، ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول مايقوله . في الله واليوم الآخر ، مما لا يستقل العقل بدركه ، ولا يقضى أيضاً باستحالته . فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الإستقلال بإدراكه ؛ إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للمعاشاة في الآخرة ، وكون المعاصي سبباً للشقاوة ، لكنه لا يقضى باستحالته أيضاً ، ويقضى بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه ، فإذا أخبر عنه ، صدق العقل به بهذا الطريق .

فهذا ما يحويه علم الكلام .

قد عرفت من هذا أنه يتبدى نظره في أعم الأشياء ، أولاً ، وهو الموجود . ثم ينزل بالتدرج إلى التفصيل الذي ذكرناه ، فيثبت فيه مبادئ العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول .
فيأخذ المفسر من جملة ما ينظر فيه المتكلم واحداً خاصاً ، وهو الكتاب فينظر في تفسيره .

ويأخذ المحدث واحداً خاصاً ، وهو السنة فينظر في طريق ثبوتها .
والفقيه يأخذ واحداً خاصاً ، وهو فعل المكلف ، فينظر في نسبه إلى خطاب الشرع ، من حيث الوجوب والحظر والإباحة .

ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً ، وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه ، فينظر في وجه دلالة على الأحكام ، إما بملفوظه ، أو بمفهومه ، أو بمقول معناه ومستنبطه .

ولا يجاوز نظر الأصولى قول الرسول عليه السلام وفعله ؛ فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله . والإجماع يثبت بقوله .

والأدلة ، هى الكتاب والسنة والإجماع فقط .

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، إنما يثبت صدقه وكونه حجة فى علم الكلام .

فإذن الكلام هو المتكفل باثبات مبادئ العلوم الدينية كلها ، فهى جزئية بالإضافة إلى الكلام .

فالكلام هو العلم الأعلى فى الرتبة ، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات .

فان قيل : فليكن من شرط الأصولى والفقيه والفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام ؛ لأنه قبل الفراغ من الكلى الأعلى ، كيف يمكنه النزول إلى الجزئى الأسفل ؟

قلنا : ليس ذلك شرطاً فى كونه أصولياً ، وفقهياً ، ومفسراً ، ومحدثاً ، وإن كان ذلك شرطاً ، فى كونه عالماً مطلقاً ، مليئاً بالعلوم الدينية .

وذلك أنه مامن علم من العلوم الجزئية ، إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمات بالتقليد فى ذلك العلم ، ويطلب برهان ثبوتها فى علم آخر .

فالفقيه ينظر فى نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع فى أمره ونهييه ، وليس عليه إقامة البرهان على إثباتات الأفعال الاختيارات للمكلفين فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان ، وأنكرت طائفة وجود الأعراض . والفعل عرض .

ولاعلى الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع ، وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه وهو أمر ونهى ، ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى ،

وثبوت الفعل من المكلف ، على سبيل التقليد ، وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب ، فيكون قد قام بمنتهى علمه .

وكذلك الأصولى يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ، ودليل واجب الصدق ، ثم يأخذ في وجوه دلالاته وشروط صحته .

فكل عالم يعلم من العلوم الجزئية فانه مقلد لا محالة ، في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر ^(١) .

وبعد هذه الجولة حول نشأة علم الأصول ندع الغزالي ، يقدم لنا :
حده ، وتعريفه .

يقول الغزالي :

[بيان حد أصول الفقه :

إعلم أنك لاتفهم معنى أصول الفقه ، ما لم تعرف أولاً معنى الفقه .

والفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع . يقال : فلان يفقه الخير أو الشر ، أى بعلمه ويفهمه .

ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة ، حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم ، وفلسفى ونحوى ، ومحدث ، ومفسر ، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية ، كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكرهية ، وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلاً ، وكون العبادة قضاء وأداء ، وأمثاله .

ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية ، أى مدركة بالعقل ، ككونها أعراضاً ، وقائمة بالحل ، ومخالفة للجوهر ، وكونها أكوافاً : حركة وسكوناً وأمثالها .

(١) المستصنى للغزالي ج ١ ص ٦ ، ٧ .

والعارف بذلك يسمى متكلماً ، لافقيها .

وأما أحكامها من حيث إنها واجبة ، ومحظورة ، ومباحة ومكروهة ، ومندوب إليها ، فإنما يتولى الفقيه بيانها .

فاذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام ووجوه دالاتها ، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل ؛ فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ، ووجوه دالاتها ، ولكن من حيث التفصيل .

كدلالة حديث في مسألة النكاح بلا ولى على الخصوص .
ودلالة آية خاصة في مسألة متروك التسمية على الخصوص .

وأما الأصول فلا يتعرض لإحدى المسائل ، ولا على طريق ضرب المثال ، بل يتعرض لأصل الكتاب والسنة والإجماع ، ولشرائط صحتها وثبوتها ، ثم لوجوه دالاتها الجمالية :

إما من حيث صيغتها . أو مفهوم لفظها ، أو مجرى لفظها ، أو معقول لفظها وهو القياس ، من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة .
فبهذا تفارق أصول الفقه فروعها .

وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام ، الكتاب والسنة ، والإجماع . فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول ، وشروط صحتها ، ووجه دالاتها على الأحكام ، هو العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه [(١)] .

(١) للصدر السابق ج ١ ص ٥٢٤ .

المعارف الأخرى

ونقصد بالمعارف الأخرى :

دراسة الرياضيات والطبيعيات : كالطب ، والكيمياء والفيزياء ،
والفلك ، والجغرافيا ، وما إلى ذلك من شعب المعرفة ، التي تدرس بالحواس
ووسائلها ، جانبا خاصا من جوانب الكون .

وأدع المقام في هذا المجال ، للعلماء الغربيين أنفسهم يحدوثنا عما وصل
إليه المسلمون من تجديد واختراع في هذه المجالات ، ليكون رأيهم هو الحجة
البالغة على أولئك الذين يحملهم التعصب الأعمى على أن يبتخسوا المسلمين حقهم .

الرياضيات

يقول « جوستاف لوبون » .

[اتسع البحث في الرياضيات ، ولا سيما علم الجبر ، عند العرب ، وعزى إلى
العرب اكتشاف علم الجبر ، ولكن أصوله كانت معروفة منذ زمن طويل ،
ومع ذلك فقد حول العرب علم الجبر تحويلا تاما ، وإليهم يرجع الفضل في
تطبيقه على علم الهندسة .

وبلغ علم الجبر من الانتشار بين العرب ما ألف معه محمد بن موسى ، كتابا
موطئا له بأمر المأمون في أوائل القرن التاسع من الميلاد .

ومن ترجمة هذا الكتاب اقتبس الأوربيون معارفهم الأولى لعلم الجبر
بعد زمن طويل .

واقصر على ذكر أهم أعمال العرب الرياضية بإيجاز ، لما في بيانها مفصلا
من الدخول في الدقائق الفنية . . . الخ . . . الخ [^(١)] .

علم الفلك

يقول « جوستاف لوبون » .

[علم الفلك من أول ما اعتنى به في بغداد ، ولم يدرس العرب وحدهم مسائله ، بل سار على طريقهم وارثوهم أيضا
وكانت بغداد مركزا مهما لمباحث علم الفلك ، ولكنها لم تكن مركز هذه المباحث الوحيد ، فالمراسد التي كانت قائمة في البلاد الممتدة من آسيا الوسطى ، إلى المحيط الإطلنطي كثيرة . ومنها كان في دمشق ، وسمرقند ، والقاهرة ، وفاس ، وطليلة ، وقرطبة . . .
وأهم مدارس الفلك ، ما كان في بغداد ، والقاهرة ، والأندلس ، ولنقل كلمة عن كل واحدة منها . . . الخ . . . الخ . . .]

وقد انتهت إلينا أسماء بعض علماء الفلك في ذلك الزمن ، ومن أشهرهم « البتاني » الذي عاش في القرن التاسع ، وتوفي ٩٢٩ م والذي كان له من الشأن بين العرب ما لـ « بطليموس » بين الأغارقة ، وقد احتوى كتابه « زيج الصابي » على معارف زمنه الفلكية كما احتوى كتاب « بطليموس » . ولم يصل إلينا النص الأصلي لأزياجه التي لم تعرفها أوربة إلا من ترجمتها اللاتينية المحرفة مع الأسف .

ووضع « لالاندُ الشهير » « البتاني » في صف الفلكيين العشرين الذين عدوا أشهر علماء الفلك في العالم . . .

وقد استدل مسيو سيديو على وصول مدرسة بغداد في أواخر القرن العاشر إلى أقصى ما يمكن علم الفلك أن يصل إليه بغير نظارة ومركب
وكان حب العرب للعلوم من القوة بحيث لم تمنعهم الحروب والفتن الأهلية وغارات الأجانب من الاهتمام لها ، وبلغ العرب من سعة المعارف ما أثروا معه تأثيراً كبيراً في قاهريهم ، وما صار معه هؤلاء الغالبون حماة لهم من فورهم .

ولا شيء يورث العجب أكثر من انتصار حضارة العرب على ههجيّة جميع الغزاة ، ومن تخرج هؤلاء الغزاة من فورهم على مدرسة العرب للغلوين ، فقد دام عمل العرب في حقل الحضارة إلى ما بعد زوال سلطانهم السياسى بزمن طويل .

ولم تكن آثار العرب الفلكية في الأندلس أقل أهمية من آثار المسلمين الفلكية في المشرق ، ولكنه لم يبق منها سوى القليل لإبادة جميع مخطوطاتها تقريباً إبادة منظمة ، ولم تترجم هذه الآثار القليلة التي نجت من التحريق ، ونرجح أنها لن تترجم لما تقتضيه من معرفة تامة للغة العرب والاصطلاحات الفنية التي لا يعلمها غير المتخصصين .

ولا نعرف عن أكثر فلكي العرب في الأندلس شيئاً غير أسمائهم ، ولا نعلم عن كتبهم غير إشارات موجزة تكفى لبيان أهميتهم ، ومن ذلك أن ولدا الزرقبال الذي كان حياً حوالى ١٠٨٠ م ، قام بـ ٤٠٢ رصداً ليعين البعد الأقصى للشمس ، وأنه عين مقدار حركة المبادرة السنوية لنقطتي الاعتدالين بخمسين ثانية ، أى ما يعدل ما جاء في أزياجنا الحديثة بالضبط ، وأنه كان يرقب الأفلاك بالآلات اخترعها بنفسه ، وأنه صنع ساعات دقاقة أعجب بها الناس من طليطلة ، أيما أعجاب . . . الخ . . . الخ [١] .

الجغرافيا

يقول « جوستاف لوبون » :

[كان العرب من السياح المقادير في كل وقت ، وكانوا لا يخشون المساوف والمراحل ، واليوم أيضاً نراهم يأتون من أقصى البقاع ، ويجوبون بقوافلهم داخل

(١) حضارة العرب ص ٤٥٦ .

إفريقية كأمر بسيط فيصاذهب فيها الأوروبيون الذين لا يبلغونها إلا بشق الأنفس .
وكان للعرب منذ السنين الأولى من قيام دولتهم علائق تجارية بما كان
الأوروبيون يشكون في وجوده من البلدان ، كالصين ، وبعض البقاع الروسية ،
ومجاهيل إفريقية . . . الخ .

والآن أشير بإيجاز إلى أعمالهم الجغرافية . . . الخ . الخ .

* * *

كان من نتائج زيارات العرب ومعارفهم الفلكية التي ذكرتها أن اتفق
لعلم الجغرافية تقدم مهم . ولا غرو فالعرب الذين اتخذوا في البُداء علماء اليونان
ولا سيما بطليموس ، أدلاء لهم في علم الجغرافيا ، لم يلبثوا أن فاقوا أساتذتهم فيه
على حسب عادتهم . . . الخ . . . الخ [١] .

الفيزياء

يقول « جوستاف لويون » .

[ضاعت كتب العرب للهمة في الفيزياء ، ولم يبق منها غير أسمائها ككتاب
الحسن بن الهيثم ، في الرؤية للمستقيمة والمنعكسة والمنعطفة ، وفي المرايا المحرقة ،
ومع ذلك فإننا نستدل على أهمية كتب العرب في الفيزياء من العدد القليل الذي
وصل إلينا منها ، ولا سيما كتاب « الحسن » في البصريات الذي نقل إلى اللغة
اللاتينية واللغة الإيطالية فاستعان « كيبلر » به كثيراً عن « البصريات » .

ويرى القارىء في كتاب « الحسن » فصولا دقيقة عن حرارة المرايا
ومحل الصور الظاهر في المرايا وانحراف الأشياء وجسامتها الظاهرة . . . الخ

(١) نفس المصدر السابق ص ٤٦٥ .

ويرى فيه على الخصوص حلا هندسياً للمسألة الآتية التي تتعلق بمعادلة من الدرجة الرابعة وهي :

« إذا علم موضوع نقطة مضيئة ، ووضع العين ، فكيف نجد على المرايا الكرية والإسطوانية ، النقطة التي تتجمع الأشعة بعد انعكاسها .
فقد « مسيو شال » الذي هو حجة في هذه الموضوعات ، هذا الكتاب مصدر معارفنا ^(١) .

الميكانيكا

يقول « جوستاف لوبون » :
[معارف العرب الميكانيكية العملية واسعة جداً ، ويستدل على مهارتهم في الميكانيكا ، من بقايا آلاتهم ، التي انتهت إلينا ومن وصفهم لها في مؤلفاتهم ... الخ ... الخ] ^(٢) .

الكيمياء

يقول « جوستاف لوبون » :
[المعارف التي انتقلت من اليونانيين إلى العرب في الكيمياء ضعيفة ، ولم يكن لليونان علم بما اكتشفه العرب من المركبات المهمة كالكحول وزيت الزاج - الحامض الكبريتي - وماء الفضة - الحامض الفكري - وماء الذهب وما إلى ذلك .

وقد اكتشف العرب أهم أسس الكيمياء كالتقطير .
قال بعض المؤلفين : إن « لافوازييه » واضح علم الكيمياء ، وقد نسوا

(١) حضارة العرب ص ٤٧٣ .

(٢) حضارة العرب ص ٤٧٣ .

أنه لا عهد لنا بعلم من العلوم - ومنها علم الكيمياء - صار ابتداءه دفعة واحدة .
وأنه وجد عند العرب من المختبرات ما وصلوا به إلى اكتشافات لم يكن
« لقوازيه » يستطيع أن ينتهي إلى اكتشافاته بغيرها ... الخ ... الخ [١].

العلوم التطبيقية

لم يهمل العرب أمر التطبيقات الصناعية مع قيامهم بمباحثهم النظرية
وكان لصناعة العرب تفوق عظيم بفضل معارفهم العلمية .

ونعلم ما أدت إليه صنائهم من النتائج ، وإن جملنا أكثر طرقها ، فنعرف
مثلاً أنهم كانوا يعلمون استغلال مناجم الكبريت والنحاس والزنك والحديد
والذهب ، وأنهم كانوا ماهرين في الدباغة ، وفي فن تسقية الفولاز كما تشهد
بذلك نصال طليطله ، وأنه كان لنسائهم وأسلحتهم وجلودهم وورقهم شهرة
عالية ، وأنه لم يسبقهم أحد في كثير من فروع الصناعة إلى عصرهم .

ونرى بين اختراعات العرب ، ما لا يحوز الاكتفاء بذكره لأهميته ،
كاختراعهم للبارود مثلاً ؛ ولذا فإننا نقول بضع كلمات فيه ... الخ ... الخ [٢].

يقول « جوستاف بولون » :

[لم يتم التاريخ الطبيعي عند العرب ، في البداية ، على غير شروح مؤلفات
« أرسطو » ولكن العرب لم يلبثوا أن فضلوا درسه في الطبيعة على درسه
في الكتب ، وللعرب الفضل فيما وضعوا من الكتب الممتعة الكثيرة ،
في الحيوانات ، والنباتات ، والمعادن ، والمتحجرات ... الخ ... الخ [٣].

(١) حضارة العرب ص ٤٧٤ .

(٢) حضارة العرب ص ٤٧٧ .

(٣) حضارة العرب ص ٤٨٥ .

الطب

قال « جوستاف لوبون » :

[يُعَدُّ الطب والفلَك والرياضيات ، والكيمياء ، أهم العلوم التي عني بها العرب ، وأتم العرب أعظم اكتشافاتهم في هذه العلوم ، وترجمت مؤلفات العرب الطبية ، في جميع أوربه ، ولم يتلف قسم كبير منها كما أصاب كتبهم الأخرى .

وعدد المؤلفين من أطباء العرب كبير إلى الغاية وخصص ابن أبي أصيبعة مجلداً من كتابه لتراجم أطباء العرب ، فنكتفي بذكر من أشهر منهم . . . الخ . . . الخ]^(١) .

الفنون العربية

الرسم ، والخفر ، والفنون الصناعية

يقول « جوستاف لوبون » :

[ترانا سائرين بحكم الطبيعة إلى تقدير جمال الفنون العربية ، بعد أن بحثنا في مصادرها ، وما فيها من إبداع عظيم . . . الخ . . . الخ]^(٢) .

* * *

هذه إشارات موجزة غاية الإيجاز ، لم أرد بها بيان منزلة العرب العلمية ، ومبلغ ما وصلوا إليه ، في شتى قروع المعرفة ، فذلك شاؤ بقصر دون بلوغه مثلى ، بل أمثالى ، ممن لم يشتغلوا بهذه العلوم .

(١) حضارة العرب ص ٤٨٨ .

(٢) ص ٥٠٣ .

ولإنما أردت بها أن فتح الباب أمام الناشئة من أبنائنا ، ليدخلوا منه إلى
ماضى آبائهم ، فتقع أعينهم على أشياء مما كان لهم فيه فضل أشاد به العالم أجمع ؛
ليستعيدوا ثقتهم بأنفسهم وليدركوا أن أولئك الذين يضعون أنفسهم - دون
أن يضعهم الناس - موضوع القيادة العلمية ، ليسوا أمناء على العلم ولا على
الناس ؛ لأن القيادة تعمل على أن تبعث في النفس الأمل ، وتعيد إليها الثقة ،
فمن يكون هم أن يسلب الناشئة ثقتها بنفسها ، وأن يضعف فيها الأمل أو يميته ؛
فعمله هذا خيانة وطنية ؛ وهو في الوقت نفسه خيانة علمية ، لأن إنكار الواقع
العلمي إعلاء من شأن الجهل .

* * *

ها هو ذا التاريخ الإسلامي ملئ بصفحات البطولة والمجد في شتى فروع
النشاط الإنساني ، وقد جرت عادة المصالحين حينما يقومون بدور البناء ،
أن ينشروا صفحات الماضى ، ويشيروا إلى ما كان لهم فيها من جهود موفقة ؛
ليظل العمل موصولاً ، والنشاط موفوراً .

أما من يطمس معالم الحق ، ويقطع صلة الناس بماضيهم ؛ فهو يقصد إلى
أن يلقي بهم في متاهة فكرية ؛ ليسهل عليه تضليلهم وإضلالم ، ولكن الحق
أوضح من أن يخفى ، والأمل أقوى من أن يموت ، والهمة أكبر من أن تن
أو تضعف . واليقظة متوفرة تؤدي دورها الفعال ، والله - الذى يمسك السموات
والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده - يبارك كل هذه
الجهود ، أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون .

رجاء في الله

واعذار إلى الناس

أشهدك اللهم - ولا أظن مؤمناً بك ، يجرؤ على أن يشهدك على قول هو كاذب فيه - أني كتبت هذه البحوث ، وقدمتها للطبع دون أن أراجعها ، أملا في أن أراجعها أثناء الطبع .

ولقد أرسلها الناشر المغاربي إلى « بيروت » لتطبع هناك فمكثت هناك ماشاء الله أن تتمكث - لأنها وقعت في يد أناس ، يؤمنون بالمحسوس ، ويكفرون بالمعقول ، ولو نشروا هذه البحوث لنشروا ما يخشون منه القضاء على نزعهم - ثم عادت إلى المغرب بعد أن عبثت بورقات منها يد آئمة .

وعدت أنا إلى مصر ، وتركتها في المغرب ، وفوضت للناشرين المغاربي حرية التصرف فيها ، وظننت أن صلتى بها قد انقطعت ، ولم أعد أكرث بها ، حتى إن ظرفاً طراً في كليتي ، وكان من شأنه هذه البحوث أن تصعد بي إلى رتبة أعلى - من رتب الدنيا - لو أني تقدمت بها في هذا الظرف إلى الكلية ، فلم تنصرف نفسي إليها ، ولم أحاول طلبها لأنال بها هذه الرتبة ، وإن كان الله جلّلت قدرته لم يجرمها ، وجاءت عن غير طريق هذه البحوث .

لكني ما لبثت أن وجدتها تعود ورأى إلى مصر ، لتطبع في مطابعها ، فأخذت أباشر طبعها ، بمسد أن كانت فكرتها قد تلاشت من نفسي ، أو كادت .

* * *

ولقد كانت هذه البحوث - كما قلت في المقدمة التي صدرتها بها - بداية شوط طويل ، عقدت العزم على أن أقطعه إلى نهايته ، أقف فيه وقفات طوال ، مع مشكلات الفكر الإنساني التي دخلت البيئة الإسلامية ، وأثرت فيها أو

تأثرت بها ؛ مشكلة مشكلة ، أصفيتها وأصل قيتها إلى رأى حاسم ، ونتيجة قاطعة .
وقد خيل إلى وقتذاك أنى قادر على أن أفعل هذا .
ولو أن الطبع كان قد بدأ في وقته ، لأمكن متابعة السير ، نحو الغاية التي
عقدت العزم عليها ؛ لأن الأفكار كانت حاضرة في ذهني وقتذاك .
أما الآن :

وقد انقضى من الوقت ما هو كفيف بالنسيان .
وجد من الأحداث ما هو كفيف بقشيتبت الفكر .
وتضاءلت القوة ، أو زالت ، وحل محلها الضعف والعجز .
وتلاشى الأمل ، وحل محله الشعور بدنو الأجل وقرب الرحيل .
فإنى أحمد الله حتى جمده على ظهور هذه البحوث ، فإنها وإن كانت
مقدمة انفصلت عنها نقيضتها ، وبداية توقفت قبل أن تبلغ نهايتها ، فهي بما
قارنها من نية قصدت بها أن أودى ضريبة العلم الذي نسبت إليه ، وسيلتي
إليه لأبني .

إن نظرت إلى ماضى من غمرنى ، وجدتني قد غرقت في خضم الحياة ، ولم
أنتبه لإدراك حقيقة المصير الذي أنا ضائر إليه ، فلم أعد نفسي له ولم آخذ لأهيتته .
وإن نظرت إلى حاضري ، وجدتني أعجز من أن أنهيض بعبد الحاضر ،
فضلاً عن أتدارك منعه تقصير الماضى .

فاللهم تقبل هذه الوسيلة ، وأعظم بها أجرى ، وأجعلها خالصة لوجهك
السكرم ، وأتمم نعمة أنعمت بها على ، تلك هي محبتك ومحبة حبيبك ، وأعني
على تخليص قلبي من أسر السموات . فقد انكشفت لي الدنيا على حقيقتها
فوجدتها عرضاً زائلاً لا يرمى الناقل المتبصر ، الذي يقدر عواقب الأمور ،
ولا يشعل القريب التافه عن البعيد الملام .

يا الحق ما نعتدنا الأجل ، وحقق إني ما أخاف لقاءك بل أكاد أتعجله ،
شوقاً إليك وما أترك وزائى شيئاً قط أتلهف على فواته - إلا ذرية ضعفا
أنت أعلم بهم ، وأراuf بهم وأخى عليهم منى ، فأنت حسبي وحسبهم ، ونعم
بالكيل - .

* اللهم شكراً : لقد كشفت لى عن حقيقة الدنيا ، فرأيتها مشغلة
الغافل ، وشغلة الجاهل : الغافل عن مصيره ، والجاهل بحقيقة نفسه ، فاللهم
زدنى بها تبصرة ، وعننا انصرافاً ، وكف غنى ، وعن أولادى ، أذى من
لا تقدر عليه من أهلها ، وقنا شر القتن ما ظهر منها وما بطن .

أنت أنت الله . هذا الكون العظيم ، الذى علمنا منه ما علمنا ، وجهلنا
منه ما جهلنا ، صنعك ، عرفناك به ، فكيف يا إلهى يعرف هذا الكون من
يجهلك ؟ إنه يكاد ينطق بأن له إلهاً خلقه ، ويصيح بالجاحدين والمسكرين أن
تدبروا وتعتبروا ؛ فان البعرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام يدل على المسير ، فسماء
ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، حوتا من المخلوقات ، ما يدش العقول ويحير
الأنساب ، ألا تدل على اللطيف الخبير .

سبحانك ! أنت الحق وكل ما عداك باطل . أنت الباقي وكل
ما عداك زائل ، أنت القوى المتين بيدك الأمر كله . اللهم لاتعاملنا بما نحن
أهله وعاملنا بما أنت أهله ، من الصفيح والإحسان .

وهذا رسولك ، أحب خلقك إليك ، أحببناه لأنك أحببتنا ، وصلينا
وسلمنا عليه ؛ لأنك صليت عليه وأمرتنا بالصلاة والسلام عليه . لقد شق
الطريق إلى الكمال ، وشقه على إثره صحابته الأبطال للغاوير حتى انتهوا فيه
إلى نهايته ، فأثبتوا بذلك أن الكمال الفكرى والسلوكى حقيقة وليس بخيال
وأنه ممكن وليس بحال ، وأنه سهل وليس بصعب ، وأن الإنسان وجد من

أجل الكمال ، ولم يوجد من أجل الفسق والفجور ؛ وأن الكمال أقرب إلى طبيعته من الفسق والفجور ، وأنه لا يكلفه من العنت والمشقة ما يكلفانه ، ويجمل حياته هادئة ، آمنة مطمئنة ، ويجملانها قلقة مضطربة .

ولقد ترك فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كتاب الله وسنته ، يرشدان السالك ، ويهديان الضال ، ويؤمنان الخائف ، ويحذران الداعر ، إن نظر فيهما الإنسان بعقله ، أفتنعم ، وإن سألهما أجاباه . أقام الله بهما الحجة على خلقه ؛ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .

* * *

اللهم إني قد رضيت بك رباً ، وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً ، وبكتابك هادياً وإماماً ، وبسنة رسولك إيضاحاً وتبيناً .

اللهم إني قد رضيت بذلك كله رضى ، ما أحسب أن الدنيا كلها تعدله اللهم اجعلنا وذريتنا ، وجميع المؤمنين بك وبرسولك موضع رضاك وعطفك ، وإحسانك ، وفضلك ، إنك أكرم مسئول ، وخير مأمول ، وصل اللهم على سيدنا محمد النبي الأُمى ، وعلى آله الأطهار ، وصحابته الأخيار ، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

سليمه ونبيا

اللائذ بكشف القوى القوي الذي لا يقهر

عزبة النخل } السابع من ربيع الأول ١٣٨٧ هـ
القاهرة في } الخامس عشر من يونيو ١٩٦٧ م

بيان بالموضوعات

الصفحة الموضوع

٥ افتتاحية

٦ رأى « كيلفين » فى صلة العلوم بالدين

٦ رأى « فرنسيس بيكون » فى صلة الفلسفة بالدين

٧ مقدمة

الكتاب الأول

مشكلات فلسفية عامة

الفصل الأول

ما هى الفلسفة ؟

١٤ أصل كلمة « فاسفة »

١٦ الحكمة

١٨ حجة الحكمة

٢٠ تمهيد لتعريف الفلسفة

٢٠ رأى « رسل »

٢١ رأى « إبراهيم مذكور » و « يوسف كرم »

٢٢ رأى « محمد جواد مغنية »

٢٣ رأى « أو زفلد كولبه »

٢٤ تعريف الفلسفة عند « رسل » و « مذكور »

٢٥ رأى « ابن سينا »

٢٦ الأطوار التى تنقل فيها تفكير الإنسان

٢٦ رأى « الكندى »

٢٨ بين الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة الوضعية

- الصفحة الموضوع
- ٢٩ المذهب الوضعي لا يعترف إلا بالمحسوس
- ٢٩ استهانة المذهب الوضعي بالدور الذي تقوم به الميتافيزيكا
- ٣٠ اعتراف « رسل » بأهمية الدور الذي تقوم به الميتافيزيكا
- ٣١ مناقشة المذهب الوضعي ، من وجهة نظر مادية
- ٣٢ البحث في الميتافيزيكا ضرورة لا مفر منها
- ٣٣ من وجهة نظر الفلسفة الوضعية ، الاستنباط يستحيل أن يليه التجديد عن الوجود واثباته
- ٣٣ الفلسفة الوضعية يلزمها الاعتراف برفع التقيضين
- ٣٤ وجه الشبه بين الفلسفة الوضعية ، وما جاء في كتاب « بروتوكولات حكماء صوفيون »
- ٣٥ أكاذيب كثيرة تروج باسم العلم
- ٣٥ العلماء يتفنون عن العلم ما يروجه الأشرار باسم العلم
- ٣٦ « وولتر أوسكار لندبرج » يؤكد الرابطة الوثيقة بين الدين والعلم
- ٣٦ واجبتنا نحو السعوم التي يروج لها باسم العلم
- ٣٧ أهداف المذاهب الوضعي
- ٣٧ المذهب الوضعي يصير الفلسفة اسماً بغير مدلول
- ٣٩ « أوزفد كوله » يقرر أن المذهب الوضعي يحل ماهية الفلسفة
- موضوع الفلسفة
- ٣٩ تعدد أنواع المشاكل التي اعترضت طريق الإنسان منذ بداية نشأته
- ٤٠ نزعة انبعت منذ القدم .. وما زالت، تلعب إلى الآن - ترمى إلى تجاهل الصعاب ، وانكار وجودها
- ٤١ الأمر الواقع من العسير انكاره
- ٤١ المرجون لإنكار الميتافيزيكا هم أنفسهم دليل على وجودها
- ٤١ الملحد دليل على وجود الميتافيزيكا
- ٤١ المؤمن دليل على وجود الميتافيزيكا
- ٤٢ الشاك دليل على وجود الميتافيزيكا
- ٤٣ موقف الوضعيين من إنكار الميتافيزيكا وموقف « كنت »

- ٤٤ أشادة الفلسفة الوضعية بإنكار الشيء وتقيضه
- ٤٦ « كنت » يجد طريقاً يسير فيه ، والفلسفة الوضعية تنسد في وجوها الطريق
- ٤٧ الفلسفة الوضعية تضيق بالوجود ذرعاً ، فتأوى إلى حظيرة العدم
- ٤٩ « كنت » أدرك المشكلة فبحث لها عن حل ، والفلسفة الوضعية لما لم تعرف الحل أنكرت المشكلة . .
- ٤٩ العقليون يرون الوجود « العقلي » إبين من الوجود « الحسي »
- ٥٠ طريقة جديدة من طرائق الليتافيزيكا يضيفها « كنت » إلى الوسائل المعروفة من قبل
- ٥١ طريقة « كنت » الجديدة ، التي توصل بها إلى معرفة الليتافيزيكا
- ٥٣ المذهب الوضعي يتخذ من الجهل بالشيء طريقاً إلى العلم بعدم وجوده
- ٥٣ المذهب الوضعي صورة جديدة للسوفسطائية اليونانية القديمة
- ٥٤ السفسطة ليست فلسفة
- ٥٤ السفسطة تستعير اسم الفلسفة لتستر به ما هي عليه من العجز أو الكسل . . .
- ٥٤ السفسطة عامل من عوامل انتشار القوضى والفساد في الأمم ، بإنكارها للفضائل ، والآداب والأديان . . .
- ٥٦ الحق لا يستعصى على من يخلص في طلبه
- ٥٦ « القديس توما الاكوينى » يبسط ما يظنه الناس صعباً
- ٥٨ المذهب الوضعي يتحدث عن « الزمان » و « المكان » فهل لها عنده تحديد يمكن من ادراكها بالحس الذى لا يؤمن بسواه
- ٥٩ المذهب الوضعي لا يستحي أن ينكر رفع النقيضين
- ٦٤ من يجلس نفسه في مكان ، فمن حقه أن يقصر علمه عليه ، لكن ليس من حقه أن ينكر وجود ما عداه
- ٦٥ مهمة المذهب الوضعي تتركز في الإنكار ، لا في البحث
- ٦٧ أنواع الاستحالة ثلاثة . .
- ٦٩ المذهب الوضعي يوهك - بما يستعمل من ألفاظ - أنه على شيء ولكنك إذا فتشت ، وجدته على غير شيء

٧١ المذهب الوضعى — ودائرة نشاطه هى الوجود الحسى فقط — يتورط حين يحاول أن يمتحن الحس ليعرف صلاحيته للدراك ؛ لأن هذا الامتحان لا يتأتى عن طريق الحس

٧١ المذهب الوضعى يضى فى محاولة إمتعان الحس ؛ ليعرف هل هو قادر على إدراك الواقع كما هو . . .

٧٢ المذهب الوضعى يسأل : ماذا يرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمارسها فعلا إلى ما ليس منها . . .

٧٢ المذهب الوضعى يجب — على السؤال — بما يزيد السؤال قوة والمسئولة حيرة . . .

٧٣ المذهب الوضعى يشيد بفلاسفة حكموا على العالم ككل ؛ لأن حكمهم هكذا ، وافق نزعتهم ؛ مع أنه رفض من قبل حكم الفلسفة الميتافيزيقية على العالم ككل .
٧٤ المذهب الوضعى يحتكم إلى المنطق فى أمور ميتافيزيقية ، مع أنه لا يعترف بالميتافيزيقا ، ولا بمنطقها ، ومنطقه الذى هو تحليل العبارات لا يمكن تطبيقه على الميتافيزيقا . . .

٧٥ مثال يضربه المذهب الوضعى ليستبين عن طريقه جواب السؤال القائل : ماذا يرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمارسها فعلا إلى ما ليس منها . والمثال ، والسؤال ، معاً ، لا يخضعان للحس ولا للعلم التجريبي القائم عليه ؛ فبالمنهج الوضعى ، وما ليس داخلاً فى دائرة اختصاصه ؛ إن هذا كله دليل على أن الفلسفة الميتافيزيقية أمر واقع فعلاً ، وأن سلطانتها شاملة لأنصارها وخصومها على السواء ، وإن حمل العناد قوماً على أن يدعوا عدم اعتدافهم بها ، وعدم وجودها . . .

٧٦ مثال ثان يضربه المذهب الوضعى ، لنفس الغرض ، وهو كالمثال الأول — انظر ص ٧٥ — فى دلالاته . . .

٧٧ مثال ثالث . . . انظر المثاليين الأولين . . .

٧٧ عود إلى جوهر المشكلة التى يعرضها المذهب الوضعى ، وهى الصلة بين الفكر الوجود

- الصفحة الموضوع
- ٧٨ استعراض مذهب الشكك بالنسبة لمشكلة الصلة بين الفكر والوجود
- ٨٢ نقد المذهب الوضعي لمذهب الشكك بالنسبة للصلة بين الفكر والوجود
- ٨٢ المذهب الوضعي يتورط حين يقحم « الاستقراء » في مجال لا يصلح لأن يستعمل فيه
- ٨٢ المذهب الوضعي يقنع بالرجحان ، ويتخلى عن دعوى اليقين
- ٨٦ المذهب الوضعي ليس في وضعه أن يظفر حتى بالرجحان
- ٨٧ المذهب الوضعي حين لا يجد اليقين ولا الرجحان ؛ فإنه يسجل على نفسه العجز ، وهو الذي أزعج الآذان بصياحه أن موضوعات بحثه أمور محسوسة ، وأنها من أجل ذلك تتعالى عن الشك والإسكار
- ٨٨ استعراض مذهب الحدسيين بالنسبة لمشكلة الصلة بين الفكر والوجود
- ٨٩ يرى المذهب الوضعي أن الحدسيين يحاولون المشكلة بانكارها
- ٩٠ المذهب الوضعي يصرح أن أمام الفلسفة بحث مشكلة الصلة بين الشيء كما قائم في الخارج ، وبين انطباعه على الحاسة . وإننا سائل المذهب الوضعي عن الفلسفة التي تجد نفسها مضطرة لأن تبحث هذه المشكلة ، أي فلسفته الوضعية التي كل مهمتها تحليل عبارات العلماء ؟ أم هي الفلسفة الميتافيزيقية ، التي تدرس ما يخرج عن النطاق الحسي الذي يحصر فيه العلماء أنفسهم ؟
- ٩٢ المذهب الوضعي يقول للحدسيين : « أنتم تحاولون للمشكلة بإنكارها » فإن كان المذهب الوضعي يرى أن هذا القول يصلح أن يكون رداً على الخصم ، فماذا هو فاعل في قولنا له : « إنك تحل مشاكل الميتافيزيقا بإنكارها » ؟
- ٩٤ استعراض وجهة نظر « الظاهريين » في مشكلة الصلة بين الفكر والوجود
- ٩٧ نقد وجهة نظر « الظاهريين »
- ٩٩ استعراض وجهة نظر رابعة حول مشكلة « الصلة بين الفكر والوجود »
- ١٠٠ نقدنا لوجهة النظر الرابعة
- ١٠١ رأى « ديكارت » في الصلة بين الفكر والوجود
- ١٠١ رأى « رسل » في الصلة بين « الفكر والوجود »
- ١٠٢ المذهب الوضعي يأخذ بالادعاء من غير أن يناقشه
- ١٠٢ المذهب الوضعي يستأنف الحكم الذي أصدره على « العقل » بالإعدام؛ من حيث إنه غير محسوس

- الصفحة الموضوع
- ١٠٥ المذهب الوضعي يتلطف فيرضى عن قضية « الأثر يدل على المؤثر »
- ١٠٥ المذهب الوضعي يختار من وجهات النظر الأربع - التي ساقها كحلول لمشكلة « الصلة بين الفكر والوجود » - رأياً يجمع بين وجهتي نظر منها ، دون أن يوضح سبب هذا الاختيار
- ١٠٦ المذهب الوضعي يميل بالمسكلة التي استعرض بشأنها وجهات نظر متعددة - وهي الصلة بين الفكر والوجود - ميلاً يخرج بها عن أصل وضعها ؛ ليصيرها مشكلة « عبارات » من حيث إن الفلسفة الوضعية ترى أن مهمتها هي دراسة العبارات . ولكن المذهب الوضعي حين يتعرف عن الطريق الذي تسير فيه المشكلة ، لن يجد واحدة من الفرق الأربع التي استعرض وجهات نظرها ترك ميرها الأصل لتتصرف معه .
- وفيما إذن كان استعراضه لوجهة نظرها ، واختياره طرفاً منها ، ما دام لا يلتقي معها حول أصل المشكلة ؟ ذلك أمر غير مفهوم . . .
- ١٠٩ المذهب الوضعي يختار من وجهات النظر الأربع ما يختار دون أن يبرز مبررات هذا الاختيار . . .
- ١١٢ المذهب الوضعي يتناقض حيث ينكر الاستنباط ويقره . . .
- ١١٣ موقف العقلين والتجريبيين والوضعيين من الرياضة
- ١١٣ هل الرياضة ضرورية الصدق ؟
- ١١٤ هل الرياضة تنبئ بشيء جديد عن الوجود وكائناته . . .
- ١١٨ قصة علم الهندسة في الأزهر تثبت أنه علم يتصل بواقع الحياة ، لا كما يذهب المذهب الوضعي ، إلى أنه فرضيات لا صلة لها بعالم الواقع
- ١٣٧ هل قضاء المذهب الوضعي « بأن الوجود هو المحسوس » قضاء يقوم على دعائم مستمدة من المذهب الوضعي نفسه ؟ أم يقوم على دعائم مستعارة من الفلسفة الميتافيزيقية ؟ وما بالك بمذهب يقيمه صاحبه على دعائم لا يرضى هو نفسه عنها ؟ .
- ١٣٩ المذهب الوضعي يعود فيسمعنا نغمة « الضرورة العقلية » ومعروف أن صلة « المذهب الوضعي » بالضرورة العقلية صلة مبتوتة . . .

الموضوع

لوضعى - وهو خادم العلم الأمين - يتنكر للعلم ، من حيث لا يدري
 الوضعى يعترف بنظريات فلسفية تناقض المذهب الوضعى
 الوضعى يتحدث عن « البصائر » وهى لا تدرك بالحس
 الوضعى يروى - رواية المصدق - عن الفلسفة القديمة أموراً لم يخضع
 كها للحس الذى لا يصدق المذهب الوضعى إلا به
 طريقة للمذهب الوضعى تكشف عن سذاجته وسطحيته
 الوضعى يتنكر للعلم - وهو خادمه الأمين - من حيث لا يدري
 ذهب الوضعى فى « الشبية »
 ب الوضعى « و « هيوم »
 الوضعى - وهو خادم العلم الأمين - يقف حجر عثرة فى طريق العلم

المدنية بين العلم والفلسفة

الفيلسوف المعاصر من وجهة نظر المذهب الوضعى
 هب الوضعى بالعلم . . .

: الوضعية خادم العلم يجرى فى أثره . . .

كر للمذهب الوضعى للعلم أحياناً ، فذلك على الرغم منه . . .

. . .

، وسع العلم أن يحقق للإنسانية ما تصبو إليه من سعادة ؟ . . .

ة على مبلغ مقدرة العلم على تحقيق سعادة الإنسانية يجب أن تنزل إلى عالم

. . .

مدنية . . .

السعادة . . .

كبير بين مهمة العلم ومهمة الميتافيزيكا

الخير والشر ،

السعادة والشقاوة لا يمكن أن يكون من وضع العلم . . .

ل الناس لا يحلها العلم . . .

ن أقل الناس اقدماً على جريمة الاتجار . . .

الموضوع	الصفحة
١٥٨ سمو الدين على الفلسفة	
١٥٨ الإيمان قيمة معنوية تدرك بالعقل ولا تدرك بالحس	
١٥٨ لا يمكن أن تقوم مدنية على العلم وحده	
١٥٨ أثر الدنية المادية في سوء سلوك المرأة	
١٦١ أثر الدنية المادية في سوء أخلاق الناشئة	
١٦٢ أثر الدنية المادية في فساد المذاهب الاقتصادية	
١٦٣ عدم كفاية المذهب الرأسمالي لتحقيق سعادة الإنسانية	
١٦٤ عدم كفاية المذهب الشيوعي لتحقيق سعادة الإنسانية	
١٦٥ رأى « الأستاذ محمود العقاد » في النظام الشيوعي	
١٦٦ كفاية مبادئ الإسلام لتحقيق سعادة الإنسانية	
١٦٧ أمثلة من فساد المذهب المادى	
١٦٨ مبدأ المساواة في الاسلام هو الطريق إلى رفعة الإنسان	
١٦٨ أمثلة لتطبيق مبدأ المساواة في الإسلام	
١٧٠ الإسلام يخلص النفوس من الأنانية	
١٧١ أمثلة أخرى من فساد المذهب المادى	
١٧٢ الحقيقة المرة التي يجهلها كثير من الناس ، هى أن فساد السلوك الشخصى يؤدي حتما إلى فساد السلوك الجماعى	
١٧٣ رأى « روبرت ميليكان » العالم الطبيعى ، في ضرورة الإيمان بالقيم الروحية ، وفى الحاجة إلى تطبيقها على الفرد ، والجماعة	
١٧٤ رأى « ويلسون » في ضرورة الإيمان بالقيم الروحية وضرورة تطبيقها على سلوك الفرد والجماعة	
١٧٤ رأى « بليتان » في ضرورة الإيمان بالقيم انروحية وضرورة تطبيقها على سلوك الفرد والجماعة	
١٧٤ رأى « موتو جومرى » في ضرورة الإيمان بالقيم الروحية ، وفى ضرورة تطبيقها على سلوك الفرد والجماعة	
١٧٥ عدم الدقة في استعمال « الكلمات » وعدم التحرى في تحديد مفهومها	

الموضوع	الصفحة
١٧٥٠ موقف لصالح الدين الأيوبي يشهد بعلو شأنه في الناحية الخلقية	
١٧٥ موقف للشيخ « البدواني » يشهد بعلو شأنه في الناحية الروحية	
١٧٦ بيع الناس مصالح أوطانهم تحت تأثير شهوة جامحة ، أثر من آثار سوء التربية الخلقية والدينية	
١٧٦ « الشيخ البدواني » و « سقراط »	
١٧٧ الوطنية التي لا تعتمد على باعثة من الخلق والدين إنما هي حصن متداع يوشك أن ينهار	

اللاهوت والعلم والفلسفة

أى هذه الثلاثة أقرب إلى العقل وأقدر على إرضائه واقتناعه ؟	
١٧٨ يرى « رسل » أن الفلسفة وسط بين اللاهوت والعلم	
١٧٨ يرى « رسل » أن العلم يفيد اليقين	
١٧٨ يرى « رسل » أن اللاهوت يعتمد على صلابة الإيمان ولا يقع في مجال المعرفة اليقينية	
١٧٩ لا شك أن « رسل » أخطأ فيما قاله عن كل من العلم والفلسفة واللاهوت	
١٧٩ بيان خطأ « رسل » في دعواه أن العلم أوثق من كل من الفلسفة واللاهوت	
١٨١ تحديد المراد من العلم	
١٨١ الأسس التي يقوم عليها العلم ، ليست من العلم	
١٨٣ قانونا السببية والاطراد ، هما أساس القوانين العلمية	
١٨٣ قانون السببية « عقيدة » وليس علماً تجريبياً	
١٨٣ قانون الاطراد « عقيدة » وليس علماً تجريبياً	
١٨٤ المذهب الوضعي ينكر قانون السببية	
١٨٦ المذهب الوضعي ينكر يقينية العلم تبعاً لانكاره قانون السببية . . .	
١٨٧ قانون السببية ينحل إلى جانبين اثنين . . .	

الصفحة	الموضوع
١٨٧	من يناع في الجانب الثاني من قانون السببية ، فإنه ينحدر إلى انكار البديهي
١٨٧	الأشاعرة ينكرون الجانب الأول من قانون السببية ، كما ينكره المذهب
	الوضعي ، ولكن إنكار الأشاعرة له قائم على أساس معقول ، أما إنكار
	المذهب الوضعي له ، فقائم على غير أساس . . .
١٨٩	خلاصة . . .
١٩٠	الأشاعرة سبقوا إلى ما يفاخر المذهب الوضعي بأنه أول من عرفه . . .
١٩١	المذهب الوضعي يفرق بين « الوجوب » و « الدوام » تفرقة تقوم
	— بالنسبة لمبدئه — على غير أساس
١٩٢	المذهب الوضعي يرضى أن تكون شئون الإنسانية خاضعة لإرادة غير محسوسة
	— وهو الذي لا يؤمن إلا بالمحسوس — ولا يرضى أن يكون الكون كله
	خاضعاً لإرادة الله . . .
١٩٢	نص الغزالي الذي يفيد عدم ضرورة الجانب الأول من جانبي نظرية
	السببية . . .
١٩٣	رغم اتفاق الأشاعرة والوضعيين على انكار الجانب الأول من جانبي قانون
	السببية ، فما يزال الفرق بينهم كبيراً . . .
١٩٣	سطحية المذهب الوضعي . . .
١٩٥	المذهب الوضعي لا يدري ما يقول جواباً على انكار السببية . . .
١٩٦	نعود إلى « رسل » الذي يرى أن العلم يفيد اليقين لنعرف موقفه من نقد
	« الأشاعرة » و « الوضعيين » و « هيوم » لقانون السببية . . .
١٩٧	الطعن في « قانون السببية » مفض إلى الطعن في « قانون الاطراد » . . .
١٩٧	قانونا السببية والاطراد ، فلسفة وليس بعلم ، فإذا أخذنا بنظرية « رسل »
	نفسه في أن الفلسفة أدنى مرتبة في اليقين من العلم ، لم يسلم له قوله إن العلم
	أعلى في مرتبة اليقين من الفلسفة ؛ لأنّ البنى على أصل لا يمكن أن تعلو
	رتبته عن هذا الأصل . . .
١٩٨	الفلسفة وإن كانت من وجهة نظر « رسل » تنزل عن مرتبة العلم في اليقين ،
	فهي تؤدي — من وجهة نظر « رسل » أيضاً — وظيفة ليس في وسع العلم

الموضوع	الصفحة
أن يؤديها ، وهذا إن صح — وهو صحيح — يفسد على المذهب الوضعي زعمه	
أن الفلسفة ليس لها وظيفة تؤديها . . .	
٢٠٠ أمثلة توضح خطأ ما ذهب إليه « رسل » من أن الفلسفة لم تبلغ درجة اليقين .	
٢٠٠ ارتفاع الضدين . . . وارتفاع النقيضين . . .	
٢٠٠ نظرية المساويين . . ونظرية القياس الأرسطي	
٢٠٠ نقد القياس الأرسطي باشتاله على الدور . . .	
٢٠١ دفع الدور بحملة وجوه . . .	
٢٠٣ نظرية السببية . . .	
٢٠٤ المذهب الوضعي لا يجرى وراء الحق ، وإنما يجرى وراء الغرض . . .	
٢٠٦ العلم الذي يرضى المذهب الوضعي أن يقف منه موقف الخادم ، يخالف	
المذهب الوضعي ويعترف بخالق للكون . . .	
٢٠٧ « رسل » يشرح « النقد » شرحاً لا يبقى للمذهب الوضعي — في تمسكه	
برفض الميتافيزيكا — أساساً يقوم عليه	
٢٠٨ تقويم كل من العقل والحواس من حيث قدرتهما على إدراك اليقين . . .	
٢٠٩ رأى « رسل » في الحواس والعقل	
٢١١ رأى « ديكرت » في الحواس والعقل . . .	
٢١٤ رأى « الغزالي » في الحواس والعقل . . .	
٢١٥ ديكرت والغزالي يريان أن الفلسفة تقوم على أساس من الدين ، وقد سبق أن	
بيننا أن العلم يقوم على أساس من الفلسفة ، فلا يعقل والحال هذه ، أن يكون	
العلم أوثق من الدين والفلسفة	
٢١٧ مسألة شأن الإنسان أمام الكبرياء الإلهية	
٢١٨ خطأ « رسل » في فهم سلطة الدين	
٢١٨ سلطة الدين مستمدة من سلطة العقل	
٢١٩ ضرورة تدخل العقل في فهم الدين	
٢١٩ رأى « الشيخ المراغي » في منزلة العقل من الدين	
٢٢٠ أول ما يجب على المكلف من وجهة نظر الإسلام هو النظر العقلي	
٢٢٢ مظهر آخر من مظاهر سلطة العقل التي يمنحها له الدين	
(م ٢٦ — التفكير الفلسفي)	

الصفحة	الموضوع
٢٢٢	الإسلام كفل للعقل من الحرية فوق ما يكفله له البشر
٢٢٢	تماذج من القرآن الكريم تدل على ما للعقل في الدين من المكانة
٢٢٧	أسلوب الدين في عرض الحقائق على الناس
٢٢٧	رأى الغزالي في نوعيه هذا الأسلوب
٢٢٨	رأى ابن رشد في نوعيه هذا الأسلوب
٢٣٠	خطأ من يتهم الدين بأنه يقيد حرية الرأي
٢٣٠	الغزالي يذهب إلى أن الدين لم يؤاخ العقل فقط بل إنه علم الإنسان كيف يزن الرأي ليعلم أحق هو أم باطل
٢٣٢	لا يسوغ لنصف - وهذا شأن الدين - أن يتهم الأديان بأنها تقيد حرية العقل
٢٣٢	لعل خطأ «رسل» في تصويره الدين بأنه يقوم على أساس من صلابة الإيمان ،
	لا على أساس من قوة العقل ، راجع إلى الخطأ الذي تردى فيه رجال
	الكنيسة ، حيث حجروا على العقول ، واحتسكروا سائر جوانب المعرفة
	باسم الدين
٢٣٣	رأى « وولتر اوسكار لندنبرج » في سبب نشأة العداوة بين الدين والعقل
٢٣٤	رأى الدكتور « مياهاات تيركير » في الصلة بين العقل والدين
٢٣٤	رجال الكنيسة يتحملون أثم ماشاع في الأوساط من أن بين العقل والدين عداوة
٢٣٥	« الأستاذ عبد العزيز بن إدريس » يصور معنى الدين عند الأوربيين
٢٣٥	شعار الإيمان عند « القديس توما الأكويني »
٢٣٦	مشروعية الجهاد في الإسلام
٢٤٠	« جوستاف لوبون » يوضح أن الأرقام ليس من مبادئ الإسلام
٢٤١	مظهر من مظاهر النبيل الإسلامى
٢٤٣	سر اضطهاد بعض رجال الفكر المسلمين
٢٤٧	الترايط تام بين أجزاء العقيدة الإسلامية من ناحية ، وبين العقيدة والسلوك من ناحية أخرى
٢٤٧	سبب استازام الإيمان للعمل ، وعدم استازام الفلسفة للعمل . . .

أقسام الفلسفة

- ٢٤٩ اختلفت وجهات النظر في تقسيم الفلسفة نظرا لاختلافهم في تعريفها.
- ٢٥٠ يندرج تحت اسم الفلسفة ما يسمى « فلسفة عامة » وما يسمى « فلسفة خاصة » . . .
- ٢٥٠ أقسام الفلسفة العامة : ما بعد الطبيعة . . . نظرية المعرفة . . .
- ٢٥٠ أقسام الفلسفة الخاصة : فلسفة الطبيعة وعلم النفس والأخلاق وفلسفة القانون وعلم الجمال وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ . . .
- ٢٥١ تفسير « ما بعد الطبيعة » . . . وتفسير « نظرية المعرفة » . . .
- ٢٥٢ تفسير « المنطق » . . . وتفسير « فلسفة ما بعد الطبيعة » . . .
- ٢٥٣ الفرق بين « فلسفة ما وراء الطبيعة » و « الفلسفة الطبيعية » و « العلوم الطبيعية » . . .
- ٢٥٤ تفسير « فلسفة علم النفس »
- ٢٥٥ تفسير « فلسفة الأخلاق » وتفسير « فلسفة القانون »
- ٢٥٧ تفسير « فلسفة الجمال »
- ٢٦٠ تفسير « فلسفة الدين »
- ٢٦١ تفسير « فلسفة التاريخ »
- ٢٦٢ تعليق
- ٢٦٢ أقسام الفلسفة عند فلاسفة المسلمين
- ٢٦٣ تعريف ابن سينا للفلسفة والحكمة النظرية والحكمة العملية
- ٢٦٤ أقسام الحكمة العملية ثلاثة : حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية
- ٢٦٤ فائدة الحكمة المدنية وفائدة الحكمة المنزلية وفائدة الحكمة الخلقية
- ٢٦٤ أقسام الحكمة النظرية ثلاثة : حكمة طبيعية وحكمة رياضية والفلسفة الأولى
- ٢٦٥ تفسير الحكمة النظرية
- ٢٦٥ تفسير الحكمة العملية وتفسير العلم الطبيعي
- ٢٦٦ تفسير العلم الرياضى

الصفحة	للموضوع
٢٦٦	تفسير العلم الإلهي
٢٦٦	أقسام الحكمة العملية
٢٧٠	أقسام العلم عند الغزالي
٢٧٢	تفرع العلوم عن الفلسفة

غاية الفلسفة

٢٧٣	رأى صاحب كتاب « أسس الفلسفة »
٢٧٥	هل للفلسفة النظرية غاية ؟
٢٧٥	رأى صاحب « المدخل إلى الفلسفة »
٢٨٦	رأى « رسل »
٢٧٧	رأى « الكندي »
٢٧٧	رأينا

الفصل الثاني

نشأة الفلسفة

٢٨٠	الإنسان مفكر بطبعه
٢٨٠	الأديان ساعدت الإنسان على التفكير
٢٨١	رأى للرحوم « الدكتور فضيلة الشيخ محمد عبد الله دراز »
٢٨١	رأى « بارتلمي سانت هليير » رأى « شاشاوان »
٢٨١	رأى « هنري برجسون »
٢٨٢	رأى « معجم لاروس » . رأى شزيمة من الشواذ . رأى « فولتير »
٢٨٣	رأى « السوفسطائية »
٢٨٤	تعليق لفضيلة المرحوم الدكتور « محمد عبد الله دراز »
٢٨٥	نقد الشعوبيين الداهيين إلى أن الإنسانية عناصر متباينة بطبيعتها
٢٨٧	رأى « دي لاسي أولير »
٢٨٧	رأى « فضيلة المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق »

- الصفحة الموضوع
- ٢٨٩ التاريخ يضع أمامنا هذه المعلومات :
- أولاً : أن تفكيراً عقلياً وجد في الغرب قديماً .
- ثانياً : أن تفكيراً عقلياً وجد في الشرق قديماً .
- ثالثاً : أن التفكير العقلي الغربي يستحق اسم الفلسفة .
- رابعاً : أن التفكير الشرقي يسبق التفكير الغربي سبقاً زمنياً .
- خامساً : أن اتصالاً فكرياً تم بين الشرق والغرب ولا يختلف التاريخ حول هذه المعلومات
- ٢٩٠ التاريخ يختلف حول هذه الآراء :
- ١ — هل التفكير الشرقي القديم وصل إلى حد يستحق معه اسم الفلسفة ؟ .
- ٢ — هل استفاد الغرب من الشرق ؟
- ٢٩٠ رأى « أصحاب دروس في الفلسفة التوجيهية »
- ٢٩٢ تعليق
- ٢٩٣ انحدار أرسطو إلى أفكار تشبه أفكار العوام
- ٢٩٤ تعليق الأستاذ يوسف كرم على رأى أرسطو
- ٢٩٤ خرافة أفلاطون في شيوعية الأطفال والنساء
- ٢٩٤ ما الرأى في الفلاسفة السابقين على وجود علم المنطق ؟ هل لا يستحقون اسم « الفلاسفة » لأنهم لم يعرفوا المنطق ؟ .
- ٢٩٥ رأى صاحب « تاريخ الفلسفة اليونانية »
- ٢٩٦ تعليق
- ٢٩٦ رأى « ديوجين لا إرس »
- ٢٩٧ رأى أصحاب دروس في الفلسفة التوجيهية « في استفادة الغرب من الشرق »
- ٢٩٧ رأى صاحب « تاريخ الفلسفة اليونانية »
- ٢٩٨ رأى « الأستاذ مير »

الصفحة	الموضوع
٢٩٨	رأى « الأستاذ دنكر »
٢٩٨	رأى « أستاذنا الدكتور غلاب »
٢٩٨	رأى « الفارابي »
٢٩٩	رأى « الأستاذ روبرتسون »
٢٩٩	رأى « بارتلي سانت هليز »
٣٠١	أستاذنا الدكتور غلاب يناقش « بارتلي سانت هليز »

الفصل الثالث

نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي

٣٠٤	الإسلام والعرب
٣٠٤	وثنية العرب وتوحيد الإسلام
٣٠٤	أثر عبادة الله في رفع شأن العرب نفسياً وفكرياً
٣٠٤	دلالة الخلق على الخالق
٣٠٤	التجاء العابد إلى حمى المعبود
٣٠٦	معنى الموت عند العرب قبل الإسلام ومعناه عندهم بعد الإسلام
٣٠٦	الدنيا طريق الآخرة
٣٠٦	لاتناكر بين الدنيا والآخرة من وجهة نظر الإسلام ، كما لاتناكر بين الوسيلة والغاية إلا عند من لا يفهم وضع كل منهما من الآخرة
٣٠٧	الإسلام أوقد في نقوس العرب شعلة الحماس العلمي
٣٠٧	المرأة قبل الإسلام
٣٠٨	المرأة بعد الإسلام
٣١٢	الحرب قبل الإسلام
٣١٢	الحرب في نظر الإسلام
٣١٤	أمن الجماعة من أهم ما يلزم توفيره لها
٣١٤	الإسلام يرفع كرامة الإنسان ويعلى من قدره
٣١٤	الإسلام يحض على العمل وينهى عن التواكل والكسل

الموضوع	الصفحة
الإسلام يقيم علاقة الناس بعضهم مع بعض على أساس من المحبة للتبادلة بينهم	٣١٥
الربا - من وجهة نظر الإسلام - داء اجتماعي خطير	٣١٦
طريقة الإسلام في تخليص الناس من خطر الربا	٣١٧
العبادات في الإسلام سياج يحمي الإنسان من الخطأ في حق نفسه وفي حق الآخرين	٣١٩
صورة الإنسان الجديدة ، بعد أن تخلص من أوضاع الجاهلية وأخذ نفسه بمبادئ الإسلام	٣٢٠
خطأ أصحاب كتاب « تاريخ العرب مطول » في فهم طبيعة الإنسان المسلم	٣٢٠
أمثلة تدل على ما وصل إليه العربي من سمو وكمال في ظل الإسلام	٣٢١
أثر الإسلام في توجيه العرب نحو العلم والمعرفة	٣٢٢
أصول الدين	٣٢٣
التصوف . . .	٣٢٨
الفلسفة . . .	٣٣٤
أصول الفقه	٣٤٤

معارف أخرى

الرياضيات . . .	٣٧٩
الفلك . . .	٣٨٠
الجغرافيا . . .	٣٨١
الفيزياء . . .	٣٨٢
الميكانيكا . . .	٣٨٣
الكيمياء . . .	٣٨٣
العلوم التطبيقية	٣٨٤
الطب . . .	٣٨٥
الفنون . . .	٣٨٥
تعليق . . .	٣٨٥
رجاء في الله واعتذار إلى الناس	٣٨٧

مطبعة السنة المحمدية
١٧ شارع شريف باشا الكبير - عابدين
٩٠٦٠١٧ ©

